عالم الفكر

المجلد 37
4
أبريل
يونيو



- الروح والجسد في القرآن الكريم
- مستويات حضور الجسد في الخطاب القرآني
- تطور مفهوم الجسد: من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي
- الجسم والجسد والهوية الذاتية
- فلسفة الجسد والتفكير الإنساني رؤية عربية
- عنف على الجسد
- ضريبة «السعادة»: الإشهار وتوثين الجسد
- الجسد والمسرح

2009

مجلة دورية محكَّمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

مجلة فصلية تصدر
عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

عالم الفكر

العدد 4 المجلد 37 أبريل - يونيو 2009

تم التنضيد والإخراج والتنفيذ
بوحدة الإنتاج في المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب
الكويت



مجلة فكرية محكّمة، تهتم بنشر الدراسات والبحوث المتسمة بالأمانة النظرية والإسهام النقدي في مجالات الفكر المختلفة.

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج العربي	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	6 د.ك
للمؤسسات	12 د.ك

دول الخليج

للأفراد	8 د.ك
للمؤسسات	16 د.ك

الدول العربية

للأفراد	10 دولارات أمريكية
للمؤسسات	20 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	20 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	40 دولارا أمريكيا

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام

للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب: 23996 -الصفاة- الرمز البريدي 13100

دولة الكويت

شارك في هذا العدد



د. حسن حنفي
د. محمد إقبال عروي
د. يوسف تيبس
د. عز العرب لحكيم بناني
د. سيّار الجميل
د. عبدالرحمان التليلي
د. الصادق رابح
د. نديم معلا
د. إبراهيم بيضون
د. محمود سيد أحمد

قواعد النشر بالمجلة

ترحب المجلة بمشاركة الكتاب المتخصصين وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المتعمقة وفقا للقواعد التالية:

1 ـ أن يكون البحث مبتكرا أصيلا ولم يسبق نشره.

2 ـ أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها وبخاصة في ما يتعلق بالتوثيق والمصادر، مع إلحاق كشف المصادر والمراجع في نهاية البحث وتزويده بالصور والخرائط والرسوم اللازمة.

3 ـ يتراوح طول البحث أو الدراسة ما بين ١٢ ألف كلمة و١٦ ألف كلمة.

4 ـ تقبل المواد المقدمة للنشر من نسختين على الآلة الطابعة بالإضافة إلى القرص المرن، ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.

5 ـ تخضع المواد المقدمة للنشر للتحكيم العلمي على نحو سري.

6 ـ البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات إليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.

7 ـ تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات التي تقبل للنشر، وذلك وفقا لقواعد المكافآت الخاصة بالمجلة.

- المواد المنشورة في هذه المجلة تعبر عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

- ترسل البحوث والدراسات باسم الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص. ب: 23996 ـ الصفاة ـ الرمز البريدي 13100 دولة الكويت

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 37 أبريل - يونيو 2009

المحتـــــوى

الجسد

آفاق معرفية

تقـــديم

لم ينل الجسد في الدراسات الفكرية العربية الاهتمام والاحتفاء المناسبين، اللذين يلقاهما في الدراسات الغربية المعاصرة، وقد يعود ذلك إلى كثرة المحاذير التي أحيط بها، سواء كانت هذه المحاذير دينية أو أخلاقية أو اجتماعية، فبقي مفهوم الجسد في ظل غياب مثل هذه الدراسات الجادة مرتبطا في الأذهان بمفاهيم دونية، اعتبرته قيمة مادية بصرية من دون الاهتمام بالجوانب الأخلاقية والمعرفية والفلسفية والدلالية التي يحملها مفهوم الجسد، ومجلة عالم الفكر، وهي المعنية بالدراسات الفكرية الجادة والمعاصرة، وجدت إكمالا لدورها في طرح ما غُفل عنه من قضايا وما تحرجت الأقلام من تناوله أن تخصص محورا تتناول فيه مفهوم الجسد في عرض جاد يتطرق إلى كل الجوانب، وهو ما تأمل المجلة أن يجد فيه القارئ الكريم الفائدة التي يبتغيها. يبدأ العدد بعرض خُصِّص لدراسة الجسد في النص القرآني، حيث يتطرق الدكتور حسن حنفي في بحث عنوانه «الروح والجسد في القرآن الكريم» إلى العلاقة التي جمعت بين الروح والجسد في النص القرآني، مشيرا إلى مواضع ذكرهما، وتأويل هذه المواضع.

وفي الدراسة الثانية المعنونة بـ «مستويات حضور الجسد في النص القرآني» يستعرض الدكتور محمد إقبال عروي، سياق ورود مختلف الآيات المتحدثة عن الجسد على كل المستويات والحالات، بغية إنجاز صورة تركيبية عن الجسد في القرآن الكريم.

ويسعى الدكتور يوسف تيبس، في دراسته «تطور مفهوم الجسد: من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي»، إلى التحقق من الأسس العلمية والفلسفية والمنهجية للنظريات التي تعالج موضوع الجسد، سواء تجريبيا أو افتراضيا، كما يحاول أن يحدد الإشكال الفلسفي والعلمي والتاريخي الذي أحيط به مفهوم الجسد.

«الجسم والجسد والهوية الذاتية» هو عنوان الدراسة الرابعة التي يتناول فيها الدكتور عز الدين لحكيم بناني بالعرض والتحليل تاريخ الأفكار الفلسفية التي تطرقت إلى الجسد، وبعض الإشكالات الفلسفية الكبرى التي طرقتها العلوم المعرفية الناشئة بخصوص الجسد.

ويطلعنا الدكتور سيار الجميل، من خلال بحثه «فلسفة الجسد والتفكير الإنساني... رؤية عربية»، على رؤية الإنسان للجسد أولا، وللتفكير الإنساني بوصفه أحد جوانب تشكيل الإنسان ثانيا، مستعرضا رؤيته للجسد الإنساني وما يحمله من تناقضات.

ويبحث الدكتورعبدالرحمن التليلي في الدراسة السادسة «العنف على الجسد»، المكانة الحقيقية للجسد في الفكر الفلسفي، من خلال استقرائه بعض أفكار الفلاسفة والمفكرين على مر العصور.

ويستعرض الدكتور الصادق رابح في بحثه المعنون بـ «ضريبة السعادة: الإشهار وتوثين الجسد»، كثيرا من الآفاق والقراءات المعرفية التي تقارب بين موضوع الجسد وعلاقته بالآخر، إضافة إلى دور الإعلام في تسريب عدد من المفاهيم إلى أفراد المجتمع، أصبحت في ما بعد مقاييس ومعايير يحكمون من خلالها على ذواتهم وعلى الآخرين.

وفي الدراسة الأخيرة، في هذا المحور، «الجسد والمسرح» يتناول الدكتور نديم معلا الارتباط الذي يجمع بين الجسد والمسرح، مستعرضا بدايات تعامل المسرح مع الجسد بوصفه عاملا ثانويا يخدم النص الأدبي الذي يؤديه، ومن ثم يستعرض تطور الاهتمام بالجسد، حتى أصبح هو السيد المطلق على خشبة المسرح.

وأخيرا تأمل مجلة عالم الفكر، من خلال تقديم هذا المحور، أن تكون قد أسهمت في فتح الباب أمام تقديم دراسات عربية جادة، تسلك نهجا نقديا شموليا عميقا، بعيدا عن الرؤى الضيقة التي شابت ما سبق من طروح عن محور هذا العدد، حتى نعيد الاعتبار للجسد من خلال إعادة النظر إليه بوصفه قيمة جمالية وإبداعية.

رئيس التحرير

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 37 أبريل - يونيو 2009

الروح والجسد في القرآن الكريم

د. حسن حنفي (*)

الروح والجسد لفظان قرآنيان على التقابل مثل النفس والبدن. وتتعدد معاني الروح في ألفاظ أخرى مثل القلب والفؤاد واللب. كما تتعدد معاني الجسد في الجسم والبدن.

ويمكن بمنهج «تحليل المضمون» حصر معاني الروح والجسد لمعرفة تصورهما العام في إطار الديانات القديمة أو في بنية العقل ذاته بتحليل التجربة الإنسانية وإدراكها بالحدس وتطابقها مع البداهة، فمعاني الألفاظ لها ثابت ومتحول، الثابت في العقل والتجربة، والمتحول في العرف والاستعمال. ويعرف الثابت بتحليل المعنى الاشتقاقي، وهو المعنى الأول للفظ حين نشأته في علم الأصوات، والمعنى الاصطلاحي القائم عليه، ويعرف المتحول من المعنى العرفي من استعمال الناس له في الزمان والمكان.

ومع ذلك تظل ألفاظ الروح والجسد والبدن محدودة الاستعمال. في حين يكثر تردد لفظ النفس، (295) مرة، والقلب (132)، والفؤاد (16)، والألباب (16)، من أجل تجاوز الثنائيات القديمة بين الروح والجسد والمعاني المنعرجة للروح والمعاني الهابطة للجسد، ومن أجل تحويل الثنائية المادية إلى ثنائية معنوية في علاقة الداخل بالخارج والحدس بالبرهان، والرؤية بالإدراك.

وكان الفلاسفة، قدماء ومحدثين، قد تناولوا هذين المفهومين بالتحليل والوصف في إطار الثقافات والديانات الإشراقية القديمة. وانتهوا إلى الثنائية الشهيرة بين النفس والبدن. فهما متمايزان، ولهما مصيران مختلفان، الأولى للخلود، والثانية للفناء. وقد استمرت هذه الثنائية عبر الفلسفات المثالية اليونانية عند سقراط وأفلاطون، والإسلامية عند ابن سينا، والغربية الوسطى والحديثة منذ ديكارت. ولم تعش عقيدة تناسخ الأرواح طويلا، عودة الروح إلى البدن ثوابا لها أو عقابا الآتية من الهند. فلا يوجد سماء في الهند، وكل شيء يحدث في الأرض.

(*) أستاذ الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة - مصر.

وظن الناس أن هذه الثنائية هي الحقيقة، ووحدوا بين الاثنين مع أنها رؤية إشراقية تحدث في لحظات الضنك، والرغبة في التجاوز، تجاوز الواقع إلى المثال بلغة الفلاسفة، وإيثار الآخرة على الدنيا بلغة المتدينين. فهما أفضل من التوحيد بين النفس والبدن الذي يقوم بها الماديون لمصلحة البدن، وهم الدهريون الذين يقولون ﴿لا يهلكنا إلا الدهر﴾. وظل هذان التصوران في صراع بينهما، الثنائية الإشراقية، والأحادية المادية، الأولى تعبير عن الإيمان، والثانية عن الإلحاد في الثقافة الشعبية. وكلاهما يقومان على خطأين أساسيين: الأول الفصل Dissociation، والثاني الضم Confusion.

وتمتد هذه العلاقة بين الروح والبدن إلى الصلة بين الله والعالم، الفصل بينهما في نظرية الخلق، والجمع بينهما في نظرية قدم العالم أو جمع الفصل والضم معا في نظرية الفيض. فنمط العلاقة واحد بين النفس والبدن، وبين الله والعالم. والفرق بينهما أن العلاقة الأولى تتم في العالم الأصغر Microcosm، بينما تتم الثانية في العالم الأكبر Macrocosm بتعبيرات إخوان الصفا.

وقد ورد لفظ «روح» في القرآن الكريم أربعا وعشرين مرة في عدة صيغ، أكثرها «روح» (14)، وأقلها «روحنا» (3)، مضافة إلى ضمير المتكلم الجمع، مرة بالنصب ومرتين بالجر، وأيضا «روْح» بتسكين الواو تفيد نفس المعنى، إنما الخلاف في الصوت (3)، أو مضافة إلى ضمير المتكلم المفرد «روحي» (2) أو الغائب (1)، وأخيرا «روح» (1) بالنصب وبالمعنى نفسه.

ولم يرد اللفظ مضافا إلى الضمير إلا ست مرات، المتكلم الجمع «روحنا» (3)، المتكلم المفرد «روحي» (2)، الغائب المفرد «روحه» (1)، وكلها تشير إلى الله. فالروح روح الله وليس روح البشر التي هي النفس. والأغلب استعمال اللفظ بلا ضمير (18). فالروح جوهر مستقل، حقيقة عامة لا يمتلكها أحد.

ويوصف لفظ الروح بلفظ «القدس» أربع مرات، مرتين في سياق عيسى بن مريم، ومرة في سياق مريم، ومرة في سياق الوحي إشارة إلى جبريل. ويعني الروح في إحدى وظائفه. فالجوهر «الروح» له وصف «القدس»، إذ لا تتعرى الجواهر عن الأعراض كما يقول قدماء المتكلمين.

والروح مذكر ومؤنث في آن واحد. وهو إلى المذكر أقرب لأنه روح «الله». والمذكر أقرب إلى الفاعل منه إلى المفعول، وإلى الإيجاب منه إلى السلب. ولا يعني ذلك أي نظرة «ذكورية» للعالم تتغلب على نظرة «أنثوية» كما يقال في الكتابات الأنثوية المعاصرة. بل تعني أن الروح بلا جنس مثل الإنسان، وأن هناك ما يجمع الذكر والأنثى في الروح والجسد. فكلاهما بلا جنس.

وبالإضافة إلى الشكل اللغوي يعني لفظ «روح»، من حيث المضمون الفكري، تسعة أشياء، تدل على معنى الروح ووظائفه المعنوية والمادية، تدرجا من المعنوي إلى المادي، من المعرفي إلى الوجودي على النحو الآتي:

1 - لا تمكن معرفة جوهر الروح، الروح في ذاتها. فهي من أمر الله ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾. إنما المهم وظائفها وتجلياتها. وهو نفس التصور لله إذ لا تمكن معرفته في ذاته بل في تجلياته، أفعاله وآثاره، صفاته وأسمائه. ومن ثم كل ما يقال عن طبيعة الروح لتعريفها عند الفلاسفة أو في «علم الأرواح» رجم بالظن، ولا فائدة منه، وخارج عن الموضوع.

2 - الروح هو الأمل، الأمل في المستقبل والنصر والغلبة، وتحقيق الأهداف والغايات. فالإنسان يحمل الأمانة ويؤدي الرسالة، تحقيق المثال في الواقع، وكلمة الله في الأرض. ومهما صادفه من عقبات، وواجهه من أزمات فإن الأمل في النصر يظل قائما ﴿ولا تيأسوا من روح الله إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾.

3 - يعني الروح التأييد المعنوي، والطاقة الخلاقة في الإنسان لتحقيق غاياته وأهدافه. هو القدرة على العمل والاستمرار التي تتولد من العمل نفسه ﴿أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه﴾. هو الدافع الحيوي في الإنسان للحركة والنشاط والتحقق.

4 - الروح هو حامل الوحي، جبريل، وملهم المعرفة ﴿وكذلك أوحينا إليه روحا من أمرنا﴾. وهو الذي يلقي الإنذار ﴿يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق﴾. ويتم تجسيد هذا الاتصال المعرفي بلفظ «نزل». وهو الأمين في حمل الرسالة والقيام بالتبليغ ﴿نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين﴾. ويكون حينئذ الروح القدس ﴿قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا﴾. وأحيانا يكون مقرونا بالملائكة ﴿ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده﴾. يحملون الأوامر ﴿تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر﴾.

5 - وقد أيد الروح القدس عيسى بن مريم وآتاه بالبينات ﴿وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس﴾(*) فهو رسول قد خلت من قبله الرسل. أتاه الوحي والتأييد كما آتى خاتم الأنبياء.

6 - وكما ينزل الروح والملائكة فإنه يصعد أيضا حيث المستقر، ﴿تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾. وهنا تتقدم الملائكة الروح في نهاية الزمان الطويل وليس الزمان اليومي، الزمان الأبدي وليس الزمان اللحظي. ويقف الروح والملائكة صفا يوم الحساب، ﴿يوم يقوم الروح والملائكة صفا﴾ دليلا على النظام والطاعة يوم العدل المطلق، يوم الحشر والشهود.

7 - ويرمز الروح إلى الجزاء الأوفى. فهو أعلى قيمة من الجسد، كما أن النفس أعلى قيمة من البدن، والآخرة أقيم من الدنيا، والله له الأولوية على العالم. ويُقرن مع الريحان وجنة النعيم ﴿فأما إن كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم﴾. فالروح هو المثل الأعلى.

8 - ثم تتجسد معاني الروح شيئا فشيئا في عملية الخلق، الخلق الإنساني الأول، خلق آدم بنفخ الروح بعد تسويته من الطين ﴿ثم سواه ونفخ فيه من روحه﴾. وتسجد الملائكة من عظمة

(*) وهذه الآية مكررة (البقرة 87)، (البقرة 253).

الخلق الإنساني ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾(*). فالروح كمال الجسد.

9 - وهو الروح الذي ألقي إلى مريم العذراء فحملت ﴿وكلمة ألقاها إلى مريم وروح منه﴾. الروح هنا هو الكلمة كما هي الحال في مقدمة إنجيل يوحنا، الله هو الكلمة والكلمة هي الله. تمثل الروح لمريم بشرا ﴿فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا﴾. فقد أحصنت مريم فرجها ﴿التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا﴾. وتسمى أحيانا في هذه الحالة أيضا الروح القدس، ﴿اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس﴾. فالروح البشرية من الروح الإلهية.

وقد ورد لفظ «الجسد» أربع مرات في قصص الأنبياء بمعنيين، كلاهما سلبي:

1 - اثنان في قصة موسى عندما بنى بنو إسرائيل من حليهم عجلا جسدا له خوار لعبادته ﴿واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا﴾، وقام بصنعه واحد منهم ﴿فأخرج لهم عجلا جسدا له خوار﴾. فعبادة الجسد أسهل من عبادة الروح، صورة وصوتا. فالجسد مرئي والروح غير مرئي. والجسد قيمة عينية والروح قيمة معنوية. الجسد قريب والروح بعيد، الجسد معلوم والروح مجهول. الجسد حس والروح عقل.

2 - واثنان في قصة سليمان بمعنى الغواية، غواية الجسد ﴿وقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسدا ثم أناب﴾. وسرعان ما يكتشف الإنسان الغواية وينوب. ومع ذلك الجسد ضرورة ولا تتجلى الروح إلا من خلاله وفي أفعاله ﴿وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين﴾. فالإنسان بين الجسد والروح، بين الواقع والمثال، بين الضرورة والحرية.

3 - كما ورد لفظ «الجسم» مرتين، الأولى بمعنى سلبي، عندما يدل على الظاهر دون الباطن﴿وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم﴾. والثانية بمعنى إيجابي إذا ما قُرنت بالعلم، جمعا بين الجسد والروح،﴿قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم﴾. فالروح موطن العلم، والجسد أداة العمل.

4 - وأخيرا ورد لفظ «البدن» مرتين بمعنى إيجابي. الأولى مفرد ﴿فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية﴾. فالبدن حامل الحياة، ونجاة البدن نجاة للحياة. والثانية جمع ﴿والبُدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير﴾. فالبُدن وسيلة لأداء الشعائر وتجليات الروح. البدن أداة الشهادة بالصوت واللسان، والصلاة بالحركات، والزكاة باليد، والصيام بالمعدة، والحج بالقدمين.

فإذا كان الروح مفارقا والجسد حالا، فإن البدن يجمع بين المفارقة والحلول.

(*) وهي آية مكررة (الحجر29)، (ص 72).

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 37 أبريل - يونيو 2009

مستويات حضور الجسد في الخطاب القرآني (دراسة نصية)

د. محمد إقبال عروي (*)

بالنظر إلى اعتبار القرآن الكريم خطابا موجها إلى متلق معلوم بخصائصه النفسية والعقلية ووضعيته الوجودية، وهو الإنسان، فلعله يكون من البديهي أن يحضر هذا الإنسان، بمختلف مكوناته ومستوياته، في ثنايا الخطاب القرآني. ومن ثم يكون لمكون «الجسد» في هذا الإنسان نصيب من الحضور والاهتمام.

والمتأمل في تاريخ الفكر الإسلامي، يلاحظ أن «موضوعة الجسد» استأثرت باهتمام الفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة والمتصوفة، وتناولها كل صنف من هؤلاء بالتحليل، من خلال آليات ومقصديات تحددها طبيعة الحقول المعرفية المشتغل بها ومن خلالها، وتوجهها مقاصد البحث الفقهي أو الكلامي أو الفلسفي أو الصوفي، مع ما بينها من ائتلاف واختلاف في العديد من المستويات.

ومع ما تحقق لتلك الحقول المعرفية المختلفة من تراكم ونتائج في موضوعة «الجسد»، طبيعة ووظيفة وموقفا، فإن منهج دراستنا لمستويات حضور الجسد في الخطاب القرآني يشرط تغييب تلك المعطيات مهما كانت قيمتها، ومحاولة دراسة سياق ورود مختلف الآيات المتحدثة عن الجسد في شتى العناصر والمستويات والحالات؛ بغية إنجاز صورة تركيبية عن الجسد في القرآن الكريم، تتشكل عناصرها وألوانها من خلال الآيات القرآنية أولا وأخيرا.

ولا يعني هذا التهوين من قيمة ما أنجزته الخطابات الفقهية والكلامية والفلسفية والصوفية في الموضوع، ولكن الاعتبار المنهجي يؤكد أن استحضار تلك الخطابات من شأنه أن يوجه استقراء الدراسة ومنهجها السياقي.

(*) أستاذ التعليم العالي ومستشار الشؤون الثقافية بوزارة الأوقاف - دولة الكويت.

إن البحث في النص القرآني عن حضور للجسد هو مسلك يروم إغناء الموضوع، وليس هدفه إلغاء معطيات الدراسات الفقهية والكلامية والصوفية.

ومما يقوي هذا المسلك، إصدار بعض الباحثين أحكاما على رؤية الإسلام للجسد، أحكاما تستند، منهجيا، إلى أقوال لهذا العالم أوذاك، أو لهذه المدرسة أو تلك، بينما هي، في حال عرضها على سياق القرآن، بعيدة عن الصواب، إن لم تكن مخالفة، أساسا، لمنطق القرآن.

فعندما يقرر أحد الباحثين قوله: «إن الاهتمام انصب، دائما، سواء في النصوص الدينية أو في النظرية الأخلاقية والفلسفية، على ما يُنظر إليه باعتباره «هوية» الجسد، سواء تعلق الأمر بالنفس أو الروح أو العقل والقلب... إلخ. إن هذا التفكير الإلحاقي يجد تبريره في البيئة العامة للثقافة العربية الإسلامية، وفي مفاهيمها الأساسية التي تحكمت في تطورها فكرا وممارسة، ثقافة وسياسة، والتي لم يخصص فيها للجسد سوى مكان المنفعل والمحجوب والمكبوت، بحيث يسهل علينا القول بأن الجسد ظل، في حدود معينة وتبعا للمجالات التي نود فيها الحديث عنه، مكبوت الثقافة الإسلامية، أو على الأقل موضوعها المهمش والمقنع» [1].

إن هذا التقرير يستند، في جوهره، إلى آراء فقهية أو كلامية أو صوفية، ويركن إلى تجارب تاريخية ليلحق حكم التهميش بالنصوص، وهو ما يحتاج إلى استدراك لايمكن أن يؤدي فعاليته إلا من خلال إنجاز دراسة نصية سياقية لموضوع «الجسد» في الخطاب القرآني.

مادة «الجسد» وما إليها في الخطاب القرآني

يسوق استقراء مادة «الجسد» في القرآن الكريم إلى استخلاص المعطيات الآتية:

- ورد لفظ «الجسد» في القرآن الكريم في ثلاثة مواطن هي:

قوله تعالى: ﴿وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام...﴾ (الأنبياء: 8)، وقوله تعالى: ﴿فأخرج لهم عجلا جسدا له خوار﴾ (طه: 88)، وقوله عز وجل: ﴿وألقينا على كرسيه جسدا ثم أناب﴾ (ص: 34).

وأول ما يظهر من سياق هذه الآيات أن ما يتصل بمفهوم «الجسد» الخاص بالإنسان إنما يحضر في الآية الأولى، باعتبار أن معنى «الجسد» فيها «ما جعلناهم أجراما غير منبثة فيها الأرواح، بحيث تنتفي عنهم صفات البشر التي خاصتها أكل الطعام» [2].

أما الآيتان الثانية والثالثة، فهما غير متعلقتين بجسم الإنسان، ومن ثم، فإن تحديد الخليل بن أحمد لدلالة الجسد تحتاج إلى استدراك، فقد ذهب إلى أنه «لا يقال الجسد لغير الإنسان من خلق الأرض» [3]، بينما هي، في الآية الثامنة والثمانين من سورة «طه»، والآية الرابعة والثلاثين من سورة «ص»، تكشف عن أن الجسد فيها يقصد به غير جسم الإنسان في الراجح من أقوال المفسرين.

● ومن الألفاظ المقاربة لمادة «الجسد»، نجد الخطاب القرآني يستعمل مفردات من مثل: «الجسم» و«البدن»، فأما الجسم، فقد ورد في آيتين اثنتين، في قوله تعالى: ﴿وزاده بسطة في العلم والجسم﴾ (البقرة: 247) وقوله: ﴿وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم﴾ (المنافقون: 4)، وسياق الآيتين دال على أن الإشارة، هنا، إلى الشكل الخارجي، يقول الأصفهاني: «الجسم: ماله طول وعرض وعمق»[4]، أو الصورة الظاهرة. يقول الزجاج بين يدي تفسيره لقوله تعالى: «وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم»(المنافقون: 4) «كأنه وصفهم بتمام الصور وحسن الإبانة، ثم أعلم أنهم، في تركهم التفهم والاستبصار، بمنزلة الخشب» [5]، بحيث تصير من دلالة الجسم الشبح الظاهر، إذ الآية تشير إلى التخالف الحاصل بين ظاهر المنافقين وباطنهم، «تنبيها أن لا وراء الأشباح معنى معتد به»[6].

● ومما يقارب مادة «الجسد» في القرآن الكريم لفظ «البدن»، فقد ورد في الخطاب القرآني مرة واحدة في قوله تعالى خطابا لفرعون بعد هلاكه: ﴿فاليوم ننجيك ببدنك﴾ (يونس: 92)، والبدن هو الجسد «لكن البدن يقال اعتبارا لعظم الجثة، والجسد يقال باعتبار اللون»[7]، ومما يقوي هذه الدلالة وصف المرأة بأنها بادن وبدين، بمعنى عظيمة البدن، كما أن البُدنة الواردة في قوله تعالى: ﴿والبدن جعلناها لكم من شعائر الله﴾ (الحج: 36) إنما روعي فيها سمنتها وعظمها.

من خلال هذه الحدود الدلالية، يتضح أن هناك مقومات دلالية مشتركة بين لفظ الجسد والجسم والبدن في الاستعمال القرآني، لكن تبقى لكل لفظ مقوماته الدلالية الخاصة به، هكذا يظل للفظ «الجسد» صفة الحياة والخصوصية، إذ الجسد له لون، أي خصائص، بينما يركز في الجسم على الهيئة الخارجية، أما البدن فيحيل على الجثة.

الجسد في القرآن... آية وحجة

الآيات في الخطاب القرآني نوعان: آية متلوة، وهي التي تحمل اسم الآية في الاصطلاح التفسيري، وهي التي تشكل مع غيرها من الآيات وحدة تركيبية أطلق عليها القرآن مصطلح «سورة»، وآية مجلوة في آفاق الكون وعوالمه، مثل خلق السماوات والأرض والماء والإنسان والحيوان.

وقد وردت في القرآن الكريم بهذا المعنى الثاني، مثل قوله تعالى: ﴿وكأين من آية في السماوات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون﴾ (يوسف: 105)، وقد ورد في القرآن الكريم إشارات إلى اعتبار الجسد الإنساني آية تدل، بطبيعتها وخصائصها، على وحدانية الله عز وجل وعظمته، وإذا كانت الآية علامة، فإن الجسد، بهذا المعنى يتحول إلى علامة تندمج في وظائفية تواصلية مبلغة لرسالة من مصدر القرآن إلى البشرية حول جسدها وذاتها وطبيعتها، دافعة المتلقي/ الإنسانية إلى خرق مألوفاته وتصوراته التقليدية حول

ذاته، والتهيؤ لاستيعاب دلالات وتصورات جديدة تحوله من كائن بلا غاية إلى كائن/آية.

في ظلال هذه الوظائفية التواصلية، تحضر العديد من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ (التين: 4)، وقوله عز من قائل: ﴿ألم نجعل له عينين ولسانا وشفتين﴾ (البلد: 9)، وقوله: ﴿وصوركم فأحسن صوركم﴾ (غافر: 64)، وقد راعى خطاب المفسرين تأكيد هذه الحقيقة، يقول القرطبي بين يدي تفسيره للآية الأولى: «المراد بالإنسان آدم وذريته»، ﴿في أحسن تقويم﴾ وهو اعتداله واستواء شبابه... وهو أحسن ما يكون، لأنه خلق كل شيء منكبا على وجهه، وخلقه هو مستويا، وله لسان ذلق، ويد وأصابع يقبض بها»، ونقل قول ابن العربي: «ليس لله تعالى خلق أحسن من الإنسان، فإن الله خلقه حيا عالما، قادرا مريدا، متكلما سميعا بصيرا، مدبرا وحكيما»، ثم يضيف: «فهذا يدلك على أن الإنسان أحسن خلق الله باطنا وظاهرا، جمال هيئة، وبديع تركيب، الرأس بما فيه، والصدر بما جمعه، والبطن بما حواه، والفرج وما طواه، واليدان وما بطشتاه، والرجلان وما احتملتاه» [8].

ويشير عبدالرحمن بن ناصر السعدي إلى هذا المعنى بقوله: «أي تام الخلق متناسب الأعضاء، منتصب القامة، ولم يفقد مما يحتاج إليه ظاهرا وباطنا شيئا»[9].

وقد أشار القرآن الكريم إلى بعض أعضاء الجسد الإنساني دلالة على إعجاز خلقه وقدرته تعالى وعلمه، من ذلك قوله تعالى: ﴿ألم نجعل له عينين ولسانا وشفتين وهديناه النجدين﴾ (البلد: 10 - 8)، ففي هذه الآيات تعليل لمقصدية الإنكار والتوبيخ لمن يتوهم أنه خارج حكم الله وقضائه، أو أنه «غافل عن قدرة الله تعالى وعن علمه المحيط بجميع الكائنات، الدال عليهما أنه خلق مشاعر الإدراك التي منها العينان، وخلق آلات الإبانة وهي اللسان والشفتان»[10].

وقد استقر هذا التحديد للجسد الإنساني، انطلاقا من منهج القرآن، في خطاب الفقهاء والمتكلمة والفلاسفة والصوفية، وتكفي الإشارة، في هذا السياق، إلى تحديد إخوان الصفا للجسد في قولهم: «الجسد ذو طعم ولون ورائحة، وثقل وخفة وسكون ولين، وخشونة وصلابة ورخاوة»[11].

ومن تجليات اعتبار الجسد آية في الخطاب القرآني أنه تم الاقتصار، في سياق القرآن الكريم، على العينين واللسان والشفتين، لأن هذه الأعضاء هي المساعدة على إنجاز تواصل فعال يهدي إلى الإيمان، فبالعين يتأمل الإنسان آيات الآفاق، ويدرك دلالتها على وحدانية الخالق، وباللسان والشفتين، تحصل الإبانة عن مكنونات النفس ومشاعرها وأحاسيسها، وبهما يمكن بسط السؤال مقدمة لمعرفة اليقين، ولذلك خلص المفسرون إلى أن هذه الآيات «استكملت أصول التعلم والتعليم، فإن الإنسان خلق محبا للمعرفة، محبا للتعريف، فبمشاعر

الإدراك يكتسب المشاهدات، وهي أصول المعلومات اليقينية، وبالنطق يفيد ما يعلمه لغيره، وبالهدى إلى الخير والشر يميز بين معلوماته ويمحصها»[12].

ويشير الخطاب القرآني إلى صفتين بنائيتين في الجسد الإنساني، وهما التسوية والتعديل، مقدمة لتوبيخ المنكرين، ولفت أنظارهم إلى الخلل المنهجي الذي يقعون فيه بتبني مقولات الكفر بالوحدانية والنبوة والبعث والنشور، باعتبار أن هذا الكفر هو جماع الإجرام في حق النفس الإنسانية، الذي لايلبث أن ينعكس على جسد صاحبه في شكل ممارسات تحوله كيانا مقلوبا منكبا على وجهه فاقدا صفتي التسوية والتعديل، وهاتان الصفتان بارزتان في قوله تعالى: ﴿ياأيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في أي صورة ما شاء ركبك﴾ (الانفطار: 6 - 8).

فأما التسوية، فهي جعل الشيء سويا، أي قويما سليما، وهي مظاهر وعناصر، من مثل جعل قواه ومنافعه الذاتية متعادلة غير متفاوتة في آثار قيامها بوظائفها، بحيث إذا اختل بعضها تطرق الخلل إلى بقية قواه ومنافعه، فينشأ النقص المضر.

وأما التعديل، فهو «التناسب بين أجزاء البدن مثل تناسب اليدين والرجلين والعينين، وصورة الوجه، فلا تفاوت بين متزاوجها، ولا بشاعة في مجموعها، وجعله مستقيم القامة، فلو كانت إحدى اليدين في الجنب، والأخرى في الظهر لاختل عملهما، ولو جعل العينين في الخلف لانعدمت الاستفادة من النظر حال المشي، وكذلك مواضع الأعضاء الباطنة من الحلق والمعدة والكبد والطحال والكليتين، وموضع الرئتين والقلب، وموضع الدماغ والنخاع»[13]، فظهر كيف أن تكوين الجسد الإنساني تم في تركيب قويم معتدل «في أحسن الأشكال وأجمل الهيئات»[14].

وإتماما لصورة الإعجاز في جسد الإنسان، يمكن استحضار الآيات التي تشير إلى مراحل تشكل جسد الإنسان منذ أن يكون نطفة إلى أن يخرج إلى الوجود في صورته الحسنة، وهو ما يفسر تذييل تلك الآيات بصفة الحسن في حق خلق الله تعالى، مثل قوله سبحانه: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ (المؤمنون: 12 - 14).

ويمكن للاستقراء أن يهدي إلى أن العديد من الآيات التي تشير إلى جسد الإنسان إنما ترد، أولا، في سياق إثبات إعجاز الخلق والتعجيب من مسلك إنكار الوحدانية، وتوبيخ من يسلك تلك السبيل، وفي هذا دليل سياقي معتبر على أن الجسد، في الخطاب القرآني، إنما يأتي لمقصدية اعتباره آية وحجة ودليلا.

ثم ترد، ثانيا، في سياق إبراز كيف أن التناسب الذي خلق الجسد الإنساني وزانه، إنما هو تناسب ثنائي، تناسب ذاتي هو الملحوظ، حسيا، داخل جسد الإنسان بين أعضائه ووظائفها،

وتناسب موضوعي هو الذي يحتاج إلى فضل تأمل، بين جسد الإنسان ومحيطه الخارجي، من أرض وسماء وشمس وقمر وماء وزرع وحيوان وطير.

ويتضح هذا التناسب الموضوعي جليا في سياق قراءة الآية الكريمة: ﴿وصوركم فأحسن صوركم ورزقكم من الطيبات﴾ (غافر: 64)، فقد جاءت عقب قوله تعالى: ﴿الله الذي جعل لكم الأرض قرارا والسماء بناء﴾ (غافر: 64)، وذلك إيقاظا لعقل المتلقي ووجدانه بأنه لافائدة ترجى من تناسب ذاتي إذا ما قذف بهذا الجسد في فضاء موضوعي غير مناسب.

وقد لفت الشيخ محمد الطاهر بن عاشور إلى هذه اللطيفة في قوله: «لا جرم أن حكمة الله تعالى، التي تعلقت بإيجاد ما يحف بالإنسان من العوالم على كيفيات ملائمة لحياة الإنسان وراحته قد تعلقت بإيجاد الإنسان في ذاته على كيفية ملائمة له مدة بقاء نوعه على الأرض وتحت أديم السماء، ولذلك أعقب التذكير بما مهد له من خلق الأرض والسماء، والتذكير بأنه خلقه خلقا مستوفيا مصلحته وراحته»[15].

والنتيجة التي يخلص إليها الدارس هي أن اعتبار الخطاب القرآني للجسد آية تنبني عليه مجموعة من النتائج أهمها العلاقة التلازمية بين القول باعتبار الجسد آية ونفي مفاهيم «المدنس» عنه، فقد غلب على ظن كثير من الباحثين، من خلال تعاملهم مع خطابات مفكري الإسلام وعلمائه ومتصوفته ودعاته، أن نظرة الإسلام إلى الجسد تقوم على تحقيره والتنقيص منه باعتباره مكمن النوازع والغرائز البهيمية والشهوات المادية، وأن المطلوب فيه ومنه ومعه أن يفارق طبيعته تلك، وأن يعانق أشواق الروح، ويواصل مقامات التزكية والاستعلاء.

وبتعيير هذا التصور بمعيار روح القرآن ونصوصه، يتضح أنه مناف للرؤية القرآنية، فليس في الخطاب القرآني آية واحدة تحقر الجسد الإنساني أو تسمه بالـ «الدنس» من قريب أو من بعيد، وإنما دعي الإنسان إلى تأمل جسده وإدراك طبيعته وحسن التعامل معه، والاستجابة إلى مطالبه وأشواقه في حدود النهج الذي يحفظ وجوده وينمي محيطه ويرقي مكانته من دون تقصد إلى تغيير طبيعته، أي أن يصير جسدا ثقافيا كما ستبرزه الدراسة لاحقا، وفق منظومة عقدية وأخلاقية وقيمية تؤطر الممارسة الوجدانية والسلوكية في البيئة الإسلامية. ومن ثم، قد يكون من الصعب القبول بالآراء التي تذهب إلى أنه «من المستحيل الحديث عن جسد إسلامي في ذاته، ذلك أن النصوص الأولى اهتمت أساسا بتحويل الجسد في موقعه الاجتماعي الديني، أي عبر التركيز على ما يعرف بالعبادات... أما الجسد المعطى، فهو جسد مادي شهواني وخطير، إنه جسد يلزم إدماجه في الفكري والإيماني»[16]، إذ إن وصفه بالشهواني والخطير مفض إلى توهم «دنيويته» و«دنسه»، والقول بإلزامية إدماجه في الفكري والإيماني موح بضرورة تغيير طبيعته، وهذا غير وارد في خطاب القرآن الكريم، كما ستوضحه الدراسة في قابل الفقرات.

ومع أن من يذهب إلى هذا الرأي يستدرك بإقراره بأن «الإسلام لا يقبل الجسد المجرد من نوازعه ورغباته، والمتنسك طمعا في حياة آخرى بنبذ الدنيا، إن جسدا من هذا القبيل يغدو لا واقعيا، قريبا من الملائكية وبعيدا عن الإنسانية» [17]، فإنه لم يوظف هذا الإقرار في التنصيص، مبدئيا، على أن القرآن لا يقول بدنيوية الجسد أو هويته الشهوانية الخطيرة.

وبنظر هذه الدراسة النصية للموضوع، فإنه لا يبعد أن تكون هذه الرؤية «الدنيوية» «الدنسة» للجسد الإنساني، التي تسعى إلى فرض نفسها على الإسلام من خلال آراء مفصولة عن سياقاتها وحدودها المعرفية والتاريخية، هي المسؤولة عن انتشار ثقافة التهوين من المرأة، باعتبارها جسدا ناطقا بالفتنة والشر، مع أن الخطاب القرآني لا يفرد جسد المرأة بأي إشارة يستشف منها منطق التهوين والتدنيس، فهي، إلى جانب الرجل، مخاطبان بنص القرآن في تناسق وهوية واحدة، إلا ما جاء استثناء يتساوق مع بعض الاختلافات الجزئية في موضوعات محدودة.

ومن المؤمل أن يعاد الاعتبار في نظرة الناس إلى المرأة بإعادة الاعتبار إلى نظرة القرآن إلى الجسد الإنساني، ونحن غير معنيين، في هذا السياق، بما يستنتجه هذا العالم أو ذاك، لأنه استنتاج غير مفصول عن سياقه التاريخي والثقافي والاجتماعي، ومن المفروض، منهجيا، أن يكون كل استنتاج محكوما بنص القرآن ودلالته.

الجسد موضوع للطهارة والزينة

إن الحديث عن اعتبار الجسد في الخطاب القرآني موضوعا للطهارة لا يعني أنه دنس في طبيعته، فهذا الربط غير وارد، لأن الطهارة تمثل رمزية شعائرية للإقبال على الله، فهي مقدمة للدخول في عالم الصلاة والدعاء والمناجاة، وهي، بهذا، تمثل رغبة الإنسان في أن يظهر لربه رغبته في أن يستقبله في أحسن أحواله.

كما أنها تمثل، في مستوى أعمق، رمزية لطهارة باطن الإنسان وروحه وسره، فتصير الطهارة المائية منظومة يحيل طهر الماء فيها على روح طاهرة، ويكشف تدفقه الخارجي عن مصدره الباطني الطاهر.

وهذا هو المقصود بالطهارة الجسدية أصالة، لأنه، يقول الإمام الغزالي، قد «تفطن ذوو البصائر بهذه الظواهر أن أهم الأمور تطهير السرائر، إذ يبعد أن يكون المراد عمارة الظاهر بالتنظيف وإفاضة الماء وإلقائه وتخريب الباطن وإبقائه مشحونا بالأخباث والأقذار، هيهات هيهات. والطهارة لها أربع مراتب، المرتبة الأولى: تطهير الظاهر عن الأحداث وعن الأخباث والفضلات، المرتبة الثانية: تطهير الجوارح عن الجرائم والآثام، المرتبة الثالثة: تطهير القلب عن الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة، المرتبة الرابعة تطهير السر عما سوى الله تعالى...» [18].

والجسد، في المنظور القرآني، مطالب بأن يتوضأ مقدمة إلى الصلاة، يظهر ذلك في قوله **تعالى**: ﴿ياأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾ (المائدة: 6).

وقد جرى التركيز على بعض الأعضاء باعتبار أنها المعرضة، كثيرا، إلى أن تعلق بها عوالق الخارج من عرق وغبار وتراب وغيرها. والوضوء عملية غسل مائية عادية لا تحمل أي دلالات سلبية تسيء إلى طبيعة الجسد الإنساني، فهي ليست، مثلا، قضاء على «نجاسة» أو «دنيوية» أو «دنسية»، والدليل على ذلك أن الأحاديث التي تروى في موضوع أسرار الوضوء تتجه إلى دلالات أخرى، من مثل محو الذنوب التي يكون الإنسان قد اقترفها خلال مناشطه اليومية، وهذا واضح في قوله عليه الصلاة السلام: «ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا، ويرفع به الدرجات، قالوا: بلى يارسول الله، قال: «إسباغ الوضوء على المكاره...»[19].

ويأتي الإرشاد الفقهي والتوجيه التربوي ليؤكد حقيقة أن لا تعالق منطقيا بين الطهارة الشرعية واعتبار الجسد الإنساني دنسا، فإننا نجد في تلك الإرشادات والتوجيهات ما يحث على الاقتصاد في استعمال الماء، وعدم التصنع في الوضوء، كما تقدم الرخص الشرعية إضاءة في هذا الاتجاه، ففي حال غياب الماء أو المرض، يكتفى بالتيمم ممارسة رمزية تدل على الطهارة والوضوء، مع سلوك مقصدية التيسير في مختلف مراحل الطهارة والوضوء.

وفي هذا السياق، يمكن فهم أبعاد ما قصد إليه الإمام الغزالي بقوله وهو ينتقد من يبالغ في الاستناد إلى طهارة الجسد الظاهرية فقط من خلال المياه الوفيرة، وينعته بأنه «لم يفهم من مراتب الطهارة إلا الدرجة الأخيرة، التي هي كالقشرة الأخيرة الظاهرة بالإضافة إلى اللب المطلوب، فصار يمعن فيها ويستقصي في مجاريها ويستوعب جميع أوقاته في الاستنجاء وغسل الثياب وتنظيف الظاهر وطلب المياه الجارية الكثيرة ظنا منه بحكم الوسوسة وتخيل العقل أن الطهارة المطلوبة الشريفة هي هذه فقط وجهالة بسيرة الأولين واستغراقهم جميع الهم والفكر في تطهير القلب وتساهلهم في أمر الظاهر»[20].

ومن النتائج التي تنبني على فصل المقال فيما بين القول بطهارة الجسد الإنساني ودنسه من الانفصال، ما له تعلق بموضوع الزينة، فالخطاب القرآني يشير في آياته إلى أن الجسد الإنساني مرغوب فيه التزين والتجميل، وقد نهج في تقرير هذا المبدأ أسلوب الاستنكار على من يتوهم الانفصال بين إيمان الجسد الإنساني والركون إلى الزينة، يتجلى ذلك في قوله **تعالى**: ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون﴾ (الأعراف: 32).

والحاصل أن هذه الآية تقدم إضاءات جليلة في مسألة اعتبار الجسد موضوعا للزينة، يمكن إجمالها في العناصر الآتية:

● الزينة هي أمور تضاف إلى الجسد، فهي زينة نفسية وزينة بدنية وزينة خارجية كما يقول الأصفهاني[21]، وهي اسم جامع لما تزين به [22]، وقد وصف القرآن الأرض بأنها تتزين في قوله: ﴿حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت﴾ (يونس: 24)، بمعنى أنها تزينت بالنبات وحسنت وبهجت[23]، فقد كانت على حال قبل ذلك، ثم صارت إلى حال جديدة.

وهذا الذي يحصل مع جسد الإنسان، فإن الزينة المتصلة به إنما تمارس لجعله في حسن وبهجة وجمال.

والزينة عند المفسرين للخطاب القرآني تنقسم إلى مراتب، يقول الإمام ابن العربي: «إن الزينة نوعان خِلقية ومصطنعة، فأما الخلقية، فمعظم جسد المرأة وخاصة: الوجه والمعصمين والعضدين والثديين والساقين والشعر، وأما المصطنعة فهي ما لا يخلو عنه النساء عرفا، مثل الحلي وتطريز الثياب وتلوينها ومثل الكحل والخضاب بالحناء والسواك...»[24].

● زينة الله في الآية الكريمة تجسيد لعنصر الجمال الذي احتوى الوجود الإنساني في الكون والطبيعة والإنسان، وهو غير عنصر الضرورة المتمثل في الطعام والشراب والطيبات من الرزق، لذلك، فرقت الآية بينهما وجعلت لكل واحد منهما اسما خاصا به، فهناك الزينة من جهة، وهي عملية جمالية ثقافية، وهناك الطيبات من الرزق المرتبطة بضرورات الطعام والشراب، والإنسان مدعو إلى أن يوفر لذاته العنصرين معا، ويجد في أن يحقق في جسده القيمة الجمالية باعتبارها كسبا يفوق كسب الضرورات.

● وفي التقسيم السابق ملحظ آخر، يتمثل في تفرقة الآية الكريمة بين عالم الإمتاع الجمالي والذوقي وعالم المنفعة المادي، فزينة الله رمز لعالم الجمال الذاتي الذي طُلب من الإنسان، بشريعة القرآن، أن يحققه في جسده ومحيطه مقدمة للارتقاء بنفسه في عوالم الروح والأشواق والمعاني الذوقية المؤسسة للنفس السوية والحضارة القيمة، وأما «الطيبات من الرزق» فترمز إلى عنصر المنفعة.

– ثم إن إضافة كلمة «زينة» إلى الله، سبحانه وتعالى، لها شحنات معنوية عميقة، لعل أهمها ترقية الإحساس الإنساني بأن هذا التجميل والتزيين الذي يحدثه في جسده إنما مصدره الله عز وجل، الذي وهب الإنسان الإحساس بالجمال وجعله مركوزا في فطرته؛ ليستروح الجمال المبثوث في الكون والطبيعة لونا وحسا وإيقاعا، وفي هذا تشريف للممارسة الزينية لأنها مضافة إلى الله تعالى.

● لا تقتصر الآية السالفة على إباحة الزينة الجسدية، وإنما تحبب فيها بالتأكيد على أنها من نعم الله على الإنسان، وهذا واضح في قوله تعالى: ﴿التي أخرج لعباده﴾، أخرجها لهم بقصد التنعم بها، ومن ثم، فهو، تعالى، ييسرها لهم بخلق موادها، وتعليمهم طرق صناعتها والانتفاع بها، ومن الطبيعي أن يجعل في نفوسهم وفطرهم وأذواقهم الاستعدادات لتلقيها وتمثلها

والتعبير بها وعنها بمختلف الأشكال الفنية والجمالية، إلى درجة أن عدم تحقيق ذلك يمثل إنكارا لنعمة إخراج الزينة لهم من قبل الله.

● وكون الآية تعتبر تلك الزينة المنعم بها من قبل الله خالصة للمسلمين يوم القيامة، فهذا يدل على أنه لا معنى للتحرج منها أو التهيب من ارتياد آفاقها، فهم حين يأتونها، بضوابطها، تقبلا وإرسالا، ويبدعون فيها، ويمتعون أجسادهم منها وبها، فهم يسبحون في رياض المباح الذي لا إثم عليهم فيه، ولا محاسبة تتوجه إليهم، بسببه، غدا يوم القيامة. وقد قرر هذه الحقيقة جل المفسرين، يقول الإمام البقاعي عن فلسفة الزينة في الآية الكريمة: «ليس مما يتورع منه... والزهد المأمور به إنما هو بالقلب... وأما كونه ينتفع بها فيما أذن الله فيه فذلك من المحاسن»[25].

● وملحظ آخر، وهو أن السؤال يرد في الآية بصيغة الإنكار، وذلك لمقصدية التوبيخ والتقرير، توبيخ من يحرم زينة الله ممثلة في المعطيات المادية والفنية والجمالية، وتقرير المبدأ القرآني العام، وهو أن الزينة مباحة للناس. يقول ابن عطية: «وأمر الله عز وجل نبيه عليه السلام أن يسألهم عمن حرم ما أحل الله على جهة التوبيخ والتقرير، وليس يقتضي هذا السؤال جوابا، وإنما المراد منه التوقيف على سوء الفعل»[26].

● والخطاب في الآية عام لجميع العالم ﴿يا بني آدم خذوا زينتكم﴾، وعام لجميع ما يتصور فيه أن يكون زينة أو يحدث شعورا بالزينة. يقول ابن عطية: «ويدخل فيها ما كان من الطيب للجمعة والسواك وبدل الثياب وكل ما وجد استحسانه في الشريعة، ولم يقصد به مستعمله الخيلاء»[27]، ومعلوم أن ذكر تلك النماذج إنما هي من أمور الزينة في عصر المفسر، وأن لكل عصر وسائله في عالم الزينة في حدود الضوابط الشرعية المعلومة.

● وتذييل الآية بقوله تعالى: ﴿كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون﴾، فيه التفاتة إلى أن أمر إدراك ما بين رؤية القرآن للجسد وحثه على زينته من الاتصال يحتاج إلى علم، وأن التقول فيه باجتزاء نص من هنا أو هناك، وفصل الآيات والأحاديث عن سياقاتها إنما هو رجم بغير علم، وهو غير نافع على مستوى المنهج والفهم والاستدلال. يقول محمد رشيد رضا: «والمعنى أن هذا التفصيل لحكم الزينة والطيبات الذي ضل فيه أفراد وأمم كثيرة من البشر، إفراطا وتفريطا، لا يعقله إلا القوم الذين يعلمون سنن الاجتماع وطبائع البشر ومصالحهم وطرق الحضارة الشريفة فيهم، وقد فصلها الله لهم بهذه الآيات الموافق هديها لفطرة الله التي فطر الناس عليها»[28].

أي إن منهج القرآن قائم على الموافقة بين جسد الإنسان وزينته وأن الأول موضوع للثانية، ولا مجال لتوهم أدنى انفصال أو تصادم أو تضاد كما يشتم من كثير من الآراء.

إن الخطاب القرآني يقدم مفهوما يقوم على وجوب تحييد الزينة ونفي التعامل معها باعتبارها سببا في الابتعاد عن الله أو القرب منه، أو إدراك معالي القيم أو الحرمان منها،

مما دفع كثيرا من المسلمين، تاريخيا وواقعيا، إلى الزهد في الزينة والانتقاص من أهميتها، واعتبار أن المحروم منها هو على الطريق المستقيم، وأن المتمتع بها بعيد عن النهج السليم. إن الخطاب القرآني يؤكد حقيقة أن الحرمان من الزينة والطيبات ليس له «علة سببية ولا غائية للقيام بمعالي الأمور الدينية والدنيوية، ولا لشكر الله تعالى والرضى عنه، ولا هو أعون على ذلك، وإنما الابتلاء والاختبار يقعان بكل من حصولهما والحرمان منهما، وإن المالك لهما أقدر على طاعة الله وشكره وتزكية نفسه ونفع غيره من الفاقد لهما، فلا وجه إذن لتحريم الدين لهما، ولا لجعله إياهما عائقين عن الكمال بحيث يعبد الله تعالى ويتقرب إليه بتركهما كما جرى عليه وثنيو البراهمة وغيرهم، وسرت عدواه التقليدية إلى أهل الكتاب غلوا في الدين، وسرت عيوب هؤلاء وهؤلاء إلى كثير من المسلمين، فصاروا يبثون في الأمة أن أصل الدين وروحه وسره في تعذيب النفس وحرمانها من الطيبات والزينة»[29].

وهذا الفهم مؤسس على أصل كبير هو أن جسد الإنسان مفطور على تمثل الزينة وكسبها وإتيانها، وليس عليه لوم في أنه وجد على تلك الفطرة، وإنما اللوم في مناهج تصريفها والتعامل معها. يقول الحكيم الترمذي: «فليس على العبد تبعة ولا لوم في الشهوة، لأنها مركبة فيه، ففيه شهوة النساء، وشهوة المأكول، والمشروب، والملبوس، والمركوب، وإنما حرم عليه أن يتناولها من وجه... فهذه الشهوة لا يقال لها معصية ولا طاعة، إنما هي تركيب في العبد، إذا تناول تلك الشهوة من الوجه الذي أطلق له فيه فهو مطيع، وإذا تناولها من الوجه الذي لم يطلق له فهو عاص»[30].

ففطرية شهوة الزينة مؤصلة في الجسد الإنساني، وشرطية صرفها في الوجه المعتبر مقررة في التوجيه القرآني، هذا هو وجه الاختلاف بين المنظور العمراني القرآني والحضارة المعاصرة، وهو ماسيتجلى واضحا من خلال الفقرة الموالية.

الجسد ثقافة

إن النظر إلى الجسد باعتباره آية وموضوعا للطهارة والزينة، إنما هو جزء يسير من منظومة متكاملة تشجع على القول إن الجسد، في الخطاب القرآني، يتأطر وفق ثقافة توجه طبيعته وتحدد معالم سلوكه وممارسته البيولوجية والجنسية والاجتماعية.

ومع أن الخطاب القرآني كتاب هداية، غير أنه يمكن ضم العديد من الآيات في موضوع الجسد لاستخلاص طبيعة الرؤية الثقافية المؤطرة للجسد.

يقدم القرآن في قصصه نموذجين لجسد المرأة، لا يتقاطعان إلا في جسديتهما، ثم يسلك كل نموذج طريقته وفق المنظور الثقافي الذي يحكمه.

فأما النموذج الأول، فهو جسد امرأة العزيز، جسد لايكتفي بامتلاك جسده، بل يتحول إلى لغة وإيقاع يخاطبان في يوسف عليه السلام الجانب الجسدي، ويتواصلان معه عبر لغة الفتنة

والإغواء، لأن منطق ثقافتها حوَّل جسدها سلاحا يفتك بالآخر/ يوسف الجميل، ومصيدة توقعه فيها، ولا يرى في هذا الآخر إلا مثيرا للفتنة والغواية، ﴿وراودته التي هو في بيتها عن نفسه وغلقت الأبواب وقالت هيت لك﴾ (يوسف: 23).

لكن هذه اللغة الجسدية أيقظت في يوسف، عليه السلام، لغة أخرى مناقضة، فرفض الاستجابة أو التواصل مع إيقاعها، وخيب أفق انتظارها.

في مقابل هذه الصورة، ترد في القصص القرآني إشارة إلى جسد آخر، جسد فتاة، هي ابنة شعيب، وقد بلغها من جسد موسى إشارة واضحة بأنه «القوي»، لكن لم تنفرد هذه الإشارة بالهيمنة، وإنما انضافت إليها إشارة أخرى تبرز البعد القيمي في موسى، وهي صفة «الأمين»، فتاة من المؤكد أنها أعجبت بجسد موسى القوي وأمانته، فراحت تهيئ سبل أن يكون زوجا لها. لكن، ومع أنها أسرت بجمالية قوة موسى وأمانته، لم توظف لغة جسدها في اتجاه تلوين الموقف بالبعد الجسدي الفاتن، وإنما اختارت لغة جسدية أخرى، لغة تنتمي إلى ثقافة مغايرة، ثقافة تمتلك من التوازن بحيث لا تسلك سبيل الفتنة والإغواء، وإنما تسلك سبيلا أكثر فتكا، إنها ثقافة الحياء. يقول الخطاب القرآني عن هذا المشهد:

﴿فجاءته إحداهما تمشي على استحياء قالت إن أبي يدعوك ليجزيك أجر ما سقيت لنا﴾ (القصص: 25).

إن المشي على استحياء لغة جسدية لا يتقنها إلا من ينتمي إلى ثقافة تضع مفاهيم الحشمة والحياء ضمن مقوماتها التربوية والاجتماعية، وعندما عرض شعيب على موسى أن يزوجه ابنته، كان جواب نبي الله بالإيجاب لما لمس أن مشية الحياء لغة الجسد الذي يبحث عن العفة، فوافق على الأمر؛ لأن الثقافة بين الجسدين واحدة، ولأنهما ينتميان إلى بيئة ثقافية وسلوكية متناغمة.

إن موقف ابنة شعيب يخرق، في بنية الخطاب القرآني وقيمه، مألوف الناس في أن جسد المرأة لا يصدر عنه إلا ما هو شبقي، يقول عبدالله الغذامي: «تمنع الثقافة الجسد من حقه الطبيعي في إرسال إشارات عاقلة، إنه جسد محصور حصرا قاطعا في لغة واحدة، لغة تحمل إشارات الإثارة الشبقية فحسب. وإذا خرج هذا الجسد عن هذه الإشارات، فإن كل ما يصدر عنه حينئذ هو إشارات خاضعة للتحويل والتأويل وهي إما أن تكون كيدا أو تكون حماقة، ولا تخرج لغة المرأة وعقلها عن هذين القطبين، حسب العرف الثقافي التنميطي، مما يعني أن الثقافة تحرم الجسد المؤنث من حقه اللغوي العقلي وتحصره في حقل دلالي واحد لا يغادره ولا يخرج عنه إلا إلى متاهات الإقصاء والإلغاء؛ لأن ما هو غير مثير وشبقي هو بالضرورة الثقافية حمق أو كيد»[31].

ويأتي هذا الموقف الأنثوي في خطاب القرآن نقيضا لهذا التنميط الثقافي في التعامل مع جسد المرأة، ويفتح مواقف الإنسانية على نماذج وممارسات تدل على حصافة وتعقل، فلا يبقى العقل صفة ذكورية لاصقة بالجسد الذكوري، ويتجرد الجسد الأنثوي من التعقل ويحال إلى اللاعقل.

وفي سياق المحددات الثقافية التي تؤطر لغة الجسد وإيقاعه وحركته، ترد في القرآن إشارات توجيهية إلى كيفية التعامل مع حركة الجسد في الفضاء العام، يظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن﴾ (النور: 31)، فلم يطلب من جسد المرأة، هنا، أن يتخلى عن زينته في الفضاء العام، ولكن وجه إلى ضبط إيقاع المشي والحركة من خلال توقف الرجلين عن توقيع حركات من شأنها أن تثير السامع أو الرائي إلى ما يلف الجسد من زينة، فتحصل، بوعي أو من دون وعي، عملية التنبه ثم التأثر المفضي إلى شواغل تحرك الجانب الجسدي في السامع أوالرائي.

مع التذكير بأن جزءا من تلك الزينة معفو إظهارها لما في الحرص على إخفائها من حرج يدخل حياة المرأة، يقول الإمام ابن العربي، وهو بصدد تحديد مستويات الزينة الخلقية والمصطنعة عند تفسيره للآية الكريمة: ﴿ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها﴾ (النور: 31)، والظاهر من الزينة المصطنعة ما في تركه حرج على المرأة من جانب زوجها وجانب صورتها بين أترابها، ولا تسهل إزالته عند البدو أمام الرجال وإرجاعه عند الخلو في البيت، وكذلك ما كان محل وضعه غير مأمور بستره كالخواتيم بخلاف القرط والدمالج، واختلف في السوار والخلخال، والصحيح أنهما من الزينة الظاهرة [32]، وقال القرطبي: «من الزينة ظاهر وباطن، فما ظهر فمباح أبدا لكل الناس من المحارم والأجانب... واختلف في السوار، فقالت عائشة رضي الله عنها: هي من الزينة الظاهرة لأنها في اليدين...»[33].

وشبيه بهذا تلك الإشارة الواردة في قوله تعالى: ﴿فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض﴾ (الأحزاب: 32) دلالة على أن صوت المرأة له خصوصية إيقاعية وتأثيرية، ومن ثم، لزم محاورة الأجانب بطريقة طبيعية لاتثير في المتلقي أي إحساس يسوقه إلى الفتنة والغواية، من مثل ذلة الصوت ورقته وتفككه وترخيمه. يقول الطاهر بن عاشور: « ... فإن الناس متفاوتون في لين الكلام، والنساء في كلامهن رقة طبيعية، وقد يكون لبعضهن من اللطافة ولين النفس ما إذا انضم إلى لينها الجبلي قربت هيئته من هيئة التذلل لقلة اعتياد مثله إلا في تلك الحالة، فإذا بدا ذلك على بعض النساء، ظن بعض من يشافهها من الرجال أنها تتحبب إليه، فربما اجترأت نفسه على الطمع في المغازلة فبدرت منه بادرة تكون منافية لحرمة المرأة...»[34].

حقيقة أن «تركيز الزينة في العينين والوجه يحوله إلى جسد مواز يخلق إيقاعا معينا لجدل التواصل ولأساسه المتخيل»[35]، لكن الخطاب القرآني يؤكد موقفا ثقافيا واضحا، فهو يقر بامتلاك الجسد للغات وحركات وإشارات، لكنه يضع أطرا ثقافية تمكن هذا الجسد من ممارسة زينته وحيويته في حدود لا تنقلب إلى مواقف فاقدة للتوازن.

وهنا، يظهر البعد التواصلي في عملية «غض البصر»، التي تعتبر من أبرز التوجيهات القرآنية إلى المسلمين، ذكورا وإناثا، في الفضاءات العامة، إن العين محور الجمال، وهي قناة

التواصل بين لغة الأجساد، تحمل إشارات وتصدر إشارات، وقد اعتبرت العين، في الثقافة الإسلامية، رسول القلب، تنقل إليه المعطيات، فيتفاعل معها، ويحرك الجوارح في اتجاه ذلك التفاعل، ولا يستقر للنفس قرار إلا بعد أن تشبع حاجتها من تلك الإشارات الواردة إليها عن طريق العين؛ لهذا الاعتبار، وُصف المؤمنون في القرآن بأنهم يغضون من أبصارهم، تجاوزا لتأثيرات التواصل عبر العين والجسد، ودرءا للتداعيات السلبية التي تجعل القلب، كما قيل عن خالد بن أبي عمران «ينغل كما ينغل الأديم فلا ينتفع به»[36].

الجسد نعيم في الجنة

مثلما أن الجسد آية وعلامة وحجة في الحياة الدنيا، فإن الخطاب القرآني يشير، في بعض آياته، إلى أن الجسد سيكون منعما في الآخرة، منعما بنشأته في أحسن صورة، ومنعما بعيشه بين يدي أجساد آية في الحسن والجمال والبهجة.

وهذا النعيم يأتي متساوقا مع ما بذله المؤمنون في الحياة الدنيا من إيمان بالله ورسله والتزامهم بتعاليم دينه.

وتشير دراستنا، ابتداء، إلى أن موضوع «الجسد المنعم والمتنعم» في الخطاب القرآني أثار، ويثير، نقودا لدى بعض الدارسين، حيث يذهبون في تفسير الظاهرة مذاهب مادية تاريخية، ويفرغون الخطاب القرآني من محتواه «الخبري الصادق»، وينساقون خلف تأويلات تمس جوهر الدلالة الواضحة للخطاب.

ونحن، وإن كنا غير معنيين بتلك التأويلات، فإن السياق يقتضي الإشارة إليها على وجه الإيجاز.

والبداية تكون من النص القرآني نفسه، فقد وصفت الآيات القرآنية المؤمنين في الجنة بأوصاف حسنة في هيئتهم وملبسهم ومشربهم، من ذلك قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناعمة لسعيها راضية﴾ (الغاشية: 7 - 8)، وقوله: ﴿يحلون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤا ولباسهم فيها حرير﴾ (الحج: 23)، وقوله: ﴿إن المتقين في مقام أمين في جنات وعيون يلبسون من سندس وإستبرق متقابلين﴾ (الدخان: 50 - 52).

ووصف غلمانهم بالحسن الجسدي، يظهر ذلك في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ويطوف عليهم غلمان لهم كأنهم لؤلؤ مكنون﴾ (الطور: 24)، وقوله: ﴿ويطوف عليهم ولدان مخلدون إذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤا منثورا﴾ (الإنسان: 19)، إضافة إلى ذلك، فإن المؤمنين يمتعون بالحور العين، كما في قوله تعالى: ﴿متكئين على سرر مصفوفة وزوجناهم بحور عين﴾ (الطور: 20)، وقوله تعالى: ﴿فيهن قاصرات الطرف لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان﴾... إلى قوله تعالى ﴿حور مقصورات في الخيام فبأي آلاء ربكما تكذبان لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان﴾ (الرحمن: 56 إلى 72 - 74)، وقوله: ﴿وكواعب أترابا﴾(النبأ: 32).

إن الاحتفال بالمؤمنين في الجنة ومجازاتهم عن سلوكهم سبيل الهداية يستدعي، في الخطاب القرآني، أن يمتعوا بنعيم متنوع، وأن يأخذوا نصيبهم من متعة الحسن والجمال

والزينة التي تكتنف جلوسهم وممشاهم في فضاء الجنة، مع ما يصاحب ذلك من متع مادية تتمثل في الحور العين، جمالا وحسنا وبهاء، وهذا يدل على أن متعة الجسد حاضرة في الجنة باعتبارها نعيما وجزاء للمؤمنين، مما يكشف، بطريق المفهوم، أن الرؤية القرآنية لا تنظر إلى الجسد نظرة احتقارية، إذ لو كانت تنهج ذلك لما جعلت المتعة الجسدية مستوى من مستوى مجازاة المؤمن في الآخرة، ولما وصفت ما ينتظر جسده من نعيم مادي دائم.

لقد انتُقِدت هذه الرؤية باعتبارها مجرد تعويض عما «هو مفتقد في الحياة الصحراوية القاحلة، من ماء جار وأنهار وعيون وخضرة باهرة... وفاكهة دائمة... والتعويض إذن لا بد أن ينصب على «امرأة»؛ ولأن التعويض إلهي، فلا بد أن يكون بما هو أفضل وأبهى...»[37].

وعلى الرغم من أن دلالة الوصف القرآني للنعيم والحور العين تحمل، سياقيا، على معطى مادي محسوس، فإن الانتقاد يشمل هذه الدلالة، فالبعض يرى أنه «من المستحيل اعتقاد أن القرآن يقصد النساء البيض ذوات العيون الكبيرة» لأن هذا الوصف، في اعتقادهم سيضيق من آفاق التمثل الجمالي العالمي، القائم على التنوع واختلاف الأذواق، ومن ثم، «فإذا أخذنا هذه الأوصاف الأسطورية بوجه عام على أنها أوصاف الأنثى المثالية، فسيفرض عدد من القيود المحددة ثقافيا على جماهير القرآن المتباينة، لذا فإن قيمة هذه الخصوصيات محدودة للغاية»[38].

والراجح أن هذه المواقف المنتقدة للرؤية القرآنية تنطلق من مقولات تصورية وتحليلية غير منضبطة بميزان العلم... مقولات تصورية تستبعد أن يكون للقرآن اهتمام بالحسي والحسية، أو أي نزوع جسدي، ومادام وهمها منطبعا بذلك، فهي تنكر على من يأخذ الخطاب القرآني بدلالته الحسية على الحور العين وسائر المتع، ومن ثم فالنقد المنهجي لها يتعين عليه أن يبدأ بمقولاتها التصورية، فحينها تتعدل أحكامها الناتجة، بل يصبح من العلمية قبول حديث القرآن عن الجسدية في نعيم الجنة واعتباره قيمة إيجابية لا سلبية، باعتبار أن القرآن لا يحتقر «الجسدية» وإنما ينميها ويعتبرها نعمة يستحقها أهل الجنة.

أما المقولات التحليلية، فهي تستند إلى المنهج المادي في دراسة الظواهر، ذلك المنهج الذي يفسر المعطيات من خلال السياق الاجتماعي والتاريخي، ومعلوم أنه لا أحد يستطيع إنكار ما لذلك السياق، بمختلف عناصره، من تأثير في الظواهر نشأة وتطورا ووحدة ومسارا، لكن مع ملاحظة عنصر جوهري في الخطاب القرآني، وهو أنه خطاب إلى الواقع، لكنه غير متأثر بهذا الواقع، فضلا على أن يكون خاضعا له. ومن ثم، فليس حديث القرآن عن «الجسدية» في نعيم الآخرة حديثا تعويضيا عن بؤس الواقع الصحراوي، وإنما هو حديث من يعلم أن النفس الإنسانية لا تتصور نعيما ذا مستوى روحي ونفسي من دون أن يمازجه ويخالطه نعيم ذو طبيعة مادية.

ثم من يجرؤ على القول إن الواقع الصحراوي كان بئيسا في التعامل مع «الجسد»، إن من يذهب إلى هذا القول محتاج إلى إعادة قراءة للشعر العربي القديم، فجمالية «الجسد»

و«زينته» و«فتنته» عناصر بادية في قصائد الشعراء قبل امرئ القيس وبعده، وقاموس الشعر الجاهلي وصوره غنية بالدلالات «الجسدية» سواء ما تعلق بالزينة الطبيعية أو المصطنعة بتعبير الإمام ابن العربي. بل يمكن القول إن تلك المعطيات ترسم نموذجا لجمال الجسد الأنثوي[39] في العصر الجاهلي يبرز حدود الائتلاف والاختلاف بينه وبين نموذج الجمال الأنثوي في العصر الأموي والعباسي وغيره.

ومما يتعين الالتفات إليه، في هذا السياق، أنه يتعين فهم دلالة الخطاب القرآني في سياقه العربي، بعيدا عن ربطه بما يشعر به الناس من تمثلات وتخيلات تجاه أوصاف ذلك النعيم، لأن من شأن ذلك الربط أن يوقع في تأويل «يؤنسن» الظواهر، ويخضعها لقياس الجسد الإنساني المعهود، وهذا ما يلاحظ عندما يربط بعض الدارسين بين وصف الحور العين والبياض وما ينعكس لدى المتلقي من أوصاف الحياة الدنيا، فيدعون أن «الحور العين سمين كذلك انطلاقا من منظور جمالي جسدي يركز على جمال العين بوصفه يختزل، بشكل أو بآخر، جمال الوجه، ومعه جمال كلية الجسد، كما أن الصورة التي يُقدم بها جسد الحور في الموروث الإسلامي (بياض البشرة بالأخص) ينم عن تفضيلات معينة، وبالتالي عن استيهامات شكلت خصائص عتيقة للنموذج الجسدي الأنثوي في الثقافة العربية الإسلامية»[40].

إن هذا التأويل يجعل محددات المتلقي هي الأصل في إدراك دلالة الحور العين وتحديدها وتلوينها، بينما يقتضي البعد الإنعامي في الجزاء الأخروي الإبقاء على عجز المتلقي عن إدارك الصورة في ماديتها ومحسوسيتها، أو السقوط في قياس ينقص من درجة تعالي النعيم الأخروي عن أوصاف الدنيوي.

الجسد والفناء

حين اعتبر الخطاب القرآني الجسد الإنساني آية وعلامة وحجة، فإنه أشار إلى عملية الكسو، كسو العظام باللحم، دلالة على الحياة والنشأة، لكن القرآن لا يقتصر على مرحلة الكسو هذه، بل يضيف إليها مرحلة أخرى، وهي مرحلة تجريد العظام من لحمها كناية عن مصير الجسد الإنساني إلى الفناء في نهاية رحلته الدنيوية.

والملاحظ أن السياق الذي ترد فيه الإشارة إلى فناء الجسد ترتبط، استدلالا ومحاججة، بدعوى يقيمها المكذبون بيوم الدين، فبنظر هؤلاء، فإن التعجيب، كل التعجيب، ينصب على مقولة إحياء الله بني آدم بعد أن يكون الهلاك والفناء قد شملاهم جميعا.

والخطاب القرآني يسجل تلك المحاججة والاستدلال اللذين يقيمهما المكذبون في قوله تعالى: ﴿وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم﴾ (يس: 78)، وقوله: ﴿وقالوا أإذا كنا

عظاما ورفاتا أإنا لمبعوثون خلقا جديدا﴾ (الإسراء: 49)، وقوله: ﴿أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم ترابا وعظاما أنكم مخرجون﴾ (المؤمنون: 35).

وهنا تتجلى مباينة الرؤية القرآنية لرؤية المكذبين، فالمكذبون يتخذون من فناء الجسد وهلاكه دليلا على مادية الحياة ونهاية الوجود عند الممات، لكن القرآن ينتزع استدلالهم ليجعل منه دليلا على إمكان نشأة جسد الإنسان وانبعاثه مرة أخرى بين يدي يوم القيامة، قياسا على النشأة الأولى، و«نسي خلقه»، فنسيان الإنسان لخلق جسده في المرة الأولى هو الدافع إلى إنكار إمكان انبعاثه ثانية، لأن النشأة الأولى تؤكد أن الإنسان خلق من عظام، ومادام الله قادرا على إنشائه منها أولا، فمن باب أولى أن تكون له القدرة على إنشائه ثانية.

ويأتي الأسلوب القرآني ليبرز «مقلوبية» استدلال المكذبين، من خلال تقنية الحذف والأمر في قوله تعالى بعد أن أورد شبهتهم: ﴿قل كونوا حجارة أو حديدا أو خلقا مما يكبر في صدوركم﴾ (الإسراء: 50-51)، والمعنى: لو كنتم حجارة أو حديدا لأحياكم الله، لأنهم جعلوا كونهم عظاما حجة لاستحالة الإعادة، فرد عليهم بأن الإعادة مقدرة لله تعالى ولو كنتم حجارة أو حديدا، لأن الحجارة والحديد أبعد عن قبول الحياة من العظام والرفات، إذ لم يسبق فيهما حلول الحياة قط بخلاف الرفات والعظام»[41].

إن وجود الجسد الإنساني آية ودليل وعلامة على وجود الخالق وإعجاز خلقه وبديع تصويره، وإن فناء هذا الجسد يمثل، بنص الخطاب القرآني، دليلا على قدرة الخالق وحتمية البعث والنشأة الثانية.

الجسد بين التنميط والتنوع

حقيقة أن التوجيهات القرآنية والنبوية تستهدف أن ينخرط جسد الإنسان في ممارسات وآداب وسلوكيات عامة، ومن شأن ذلك أن يوحي أن الجسد، في الإسلام، جسد نمطي مكرور خاضع للقواعد والتوجيهات، وقد ذهبت بعض الدراسات هذا المذهب، وانتهت إلى أن «الإسلام قنن حياة المؤمن في مجملها من الصحو إلى المنام، بحيث تحبل النصوص التشريعية بآداب الصلاة والأكل والصيام والطريق والملابس والطهارة... إن الهدف الأساس من هذه الدقة والشمولية يكمن أصلا في خلق نموذج عام للممارسات السلوكية والخطابية والجسدية يكون ذا طابع مرجعي، ويتم بمقتضاه توحيد السلوك الجسدي لعامة المسلمين»[42]. لكن هذا الاستنتاج يتوجه إليه كثير من الاستدراكات، أولها أن هذا التوحيد والتنميط خاص بممارسات لا تأخذ من يوم الإنسان وليله إلا دقائق معدودة، وثانيها أنه يقوم على فهم ملتبس للسنة، فهم تسرب حتى إلى البيئة الفقهية والتوجيهية للعلماء والوعاظ والخطباء، فهم يقوم على اعتبار السنة النبوية واجبة الاتباع في جميع المقامات والمستويات، بمعنى أن على المسلم أن يتبع عادات الرسول

عليه السلام في كل حركاته ومناشطه وتصرفاته، وقد قرر علماء الأصول المعتبرون أن السنة النبوية مستويات، منها السنة التشريعية، وهي التي يلزم اتباع الرسول الكريم فيها، ومنها السنة غير التشريعية، وهي التي لا يلزم اتباعه فيها، وفحوى هذا الكلام أن الرسول كان يقوم بأفعال وممارسات ليس باعتباره نبيا مبلغا، وإنما باعتباره رجلا يعيش في بيئة عربية صحراوية، أو باعتباره إنسانا ينتمي إلى النوع الإنساني، أو باعتباره قائدا أو قاضيا... ويمكن العودة إلى ما كتبه الإمام القرافي في الموضوع، ففيه غنى تصوري وتفصيل تطبيقي[43].

وثالثها أن هذا الفهم يغفل عن تمثل طبيعة الأعراف في المجتمعات الإسلامية، إذ لا ينكر أحد الاختلاف والتنوع الحاصل في تلك الأعراف على مستوى الملبس والمأكل والزينة، وهذا يدل على أن الجسد، في الممارسة الإسلامية، لم يكن مطلوبا منه أن ينغلق على التوجيهات النصية، ويتخذها شرنقته وقالبه، بل طلب منه أن يحمل معه تلك التوجيهات وهو يعيش داخل سياق عرفي واجتماعي وثقافي يتميز بالتنوع والتعدد والاختلاف، مما يمنح الشرعية الكاملة للحديث عن الجسد الإسلامي في المغرب، والجسد الإسلامي في الشام، والجسد الإسلامي في إفريقيا، والجسد الإسلامي في آسيا.

ومما يثير الاستغراب أن الفهم القائل بتنميطية الجسد الإسلامي يبرهن على ذلك بالقول «إن الفكر الديني في صورته التوحيدية لم يعرف مفهوم الذات الذي يتأطر تاريخيا ومعرفيا بولادة الفرد والمنظومة المرجعية التي تأسس عليها»[44]، وفي ذلك إشارة، بطريق المفهوم، إلى أن الحضارة المعاصرة أعطت مفهوم الذات بعده القوي بانتشار الفلسفات المعلية من شأن الفرد، نفسيا واجتماعيا واقتصاديا وسياسيا. لكن المفارقة الغريبة، هي أن هذه الحضارة، مع إعلائها من شأن الفرد والفردية والهوية الذاتية، فإنها ماضية في تنميط الجسد، ليس على مستوى الحضارة الغربية فقط، وإنما على المستوى الكوني، بحيث تتلاشى جميع الأنماط الجسدية المنتمية إلى الحضارات الأخرى، ويتحول الغنى الثقافي الجسدي إلى أحادية وتنميط في سياق العولمة. إن الحضارة المعاصرة نتاج الفرد والفردية والهوية الذاتية، لكن ما أنتجته من قيم معولمة أدى إلى أن تنتج هذه الحضارة جسدا مقولبا نمطيا مكرورا، في ذوقه وملبسه وجمالياته، بل وحركاته، فكانت المحصلة أن المنتوج متناقض، جوهرا وطبيعة، مع الأصول الحضارية، وهذا مظهر من مظاهر الخلل الحضاري. فالمنطق يقتضي أن تنتج الفردية ممارسة فردية، لا ممارسة تنميطية توحيدية (تتدخل فيها وتوجهها تكنولوجيا الصناعة التجميلية، وعنف وسائل الإعلام)، كما يقتضي أن تدافع الفردية عن الأنماط الثقافية الجسدية المنتمية إلى سياقات حضارية أخرى، لأن تلك الأنماط إنما هي نتاج الفردية التي شكلت منطلق الفلسفة الحضارية «للجسد الغربي» إذا جاز التوصيف.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 37 أبريل - يونيو 2009

خاتمة... آفاق مفتوحة

إن الخطاب القرآني يقدم إشارات ومواقف لأبرز تجليات الجسد في الطبيعة والثقافة، ويمكن للباحثين والمفسرين أن يشكلوا من هذه الأطر الكبرى مباحث لجمع شتات ما قيل في الفكر الإسلامي وعلوم الشريعة، قديما وحديثا، حول «الجسد»، في ممارسته البيولوجية أو الجنسية أو الفقهية أو الاجتماعية أو الجمالية، مع ضرورة الفصل بين المباحث التي تفيد ثقافيا وسلوكيا، وتلك التي مثلت ترفا فكريا لدى الأولين من حيث حديثهم عن علاقة الروح بالجسد والنفس، وأسئلة المصير الذي ينتظر الروح بعد فناء الجسد، وغيرها من الإشكالات غير النافعة على مستوى السلوك الثقافي للفرد المسلم في سياقه الحضاري المعاصر مما يجده الباحث المتخصص في بطون أمهات كتب الفلسفة وعلم الكلام.

بل يمكن ربط تلك الإشارات والمواقف بأصل أصيل في الشريعة ألا وهو حرصها على الحفاظ على مصالح الإنسان الخمس، وفي مقدمتها حفظ النفس، أي حفظ الجسد من كل ما من شأنه أن يؤذيه أو يهلكه، نفسيا وبدنيا وعقليا، والانفتاح على كل ما من شأنه أن يحييه وينميه ويقدمه.

وسيظهر، حينها، أن الخطاب القرآني يحتفي بالجسد ويرسم له طريق الطهارة والزينة والارتقاء، فضلا على ممارساته الطبيعية والاجتماعية الأخرى.

بل يمكن لتلك الأطر أن تجيب عن الإشكالات المعاصرة التي برزت، وتبرز، مع التقدم العلمي والتكنولوجي، والعولمة والصراع السياسي الدولي مثل تحويل ملامح الوجه وتغيير أوصاف الجسد، وتبديل نوع الجسد من الذكورة إلى الأنوثة أو العكس، وممارسة العنف في حق الجسد، وحقوق الجسد حيا وميتا، وتشييء الجسد وتسليعه (أي جعله شيئا وسلعة)، وتقليعات الموضة من نحافة ورشاقة واحتقار البدانة، ووشم وغيرها مع امتداداتها الثقافية والقيمية التي تنتشر لدى عامة الناس وتشكل أذواقهم وأحاسيسهم، مما يجعل الفكر الإسلامي في قلب التجاذبات القيمية والتحولات الحضارية المعاصرة.

الهوامش

1 فريد الزاهي: «الجسد والصورة والمقدس في الإسلام»، دار أفريقيا الشرق، المغرب، ط: 1999، ص: 19 - 20.
2 محمد الطاهر بن عاشور: «تفسير التحرير والتنوير»، دار سحنون، تونس، م: 8،ج17، ص: 19.
3 الراغب الأصفهاني: «مفردات ألفاظ القرآن الكريم»، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط: 1، 1993، ص: 196.
4 المرجع السابق، ص: 196، مادة جسم.
5 أبو إسحاق الزجاج: «معاني القرآن وإعرابه»، تحقيق: د. عبدالجليل عبده شلبي، ج: 5، ص: 176.
6 «مفردات ألفاظ القرآن»، ص: 196.
7 المرجع نفسه، مادة «بدن»، ص: 112.
8 القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن»، ج: 20، ص: 114.
9 عبدالرحمن بن ناصر السعدي: «تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان»، تحقيق: محمد زهري النجار، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1995، ج: 2، ص: 1042.
10 «التحرير والتنوير» ج: 15، ص: 353.
11 «إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا»، م: 1، ص: 260.
12 «التحرير والتنوير»، ج: 15، ص: 354.
13 المرجع نفسه، ج: 15،ص: 176.
14 «تيسير الكريم الرحمن»، ج: 2، ص: 297.
15 «تفسيرالتحرير والتنوير»، ج: 11، ص: 190.
16 فريد الزاهي: «الجسد والصورة والمقدس في الإسلام»، ص: 600.
17 المرجع نفسه، ص: 61.
18 أبو حامد الغزالي: «إحياء علوم الدين»، دار الرشاد الحديثة، ج: 1، ص: 125 - 126.
19 رواه مالك ومسلم والترمذي والنسائي.
20 «إحياء علوم الدين»، ج: 1، ص: 126.
21 الراغب الأصفهاني: «مفردات ألفاظ القرآن الكريم»، ص: 388، مادة زين
22 ابن منظور: «لسان العرب»، دار صادر، بيروت، ط: 1، 1990، م: 13، ص: 202، مادة: زين.
23 المرجع نفسه.
24 الإمام ابن العربي: «أحكام القرآن»، نقلا عن «تفسير التحرير والتنوير»، م: 9، ص: 206.
25 الإمام البقاعي: «نظم الدرر في تناسب الآيات والسور».
26 ابن عطية: «المحرر الوجيز».
27 المرجع نفسه.
28 محمد رشيد رضا: «تفسير المنار»، ص: 393.
29 المرجع نفسه.
30 الحكيم الترمذي: «منازل القربة»، تحقيق خالد زهري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط: 1، 2002، ص: 70.
31 د. عبدالله الغدامي: «ثقافة الوهم: مقاربات حول المرأة والجسد واللغة»، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط: 1، 1998، ص: 82 - 83.

32 الإمام ابن العربي: «أحكام القرآن»، نقلا عن «تفسير التحرير والتنوير»، م: 9، ص: 206.

33 الإمام القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن»، ج: 12، ص: 229 - 230.

34 تفسير التحرير والتنوير، م: 11، ص: 8.

35 فريد زاهي: «الجسد الأنثوي في الثقافة العربية: من البلاغي إلى المتخيل»، مقال في: «المرأة والكتابة»، سلسلة ندوات، رقم: 8، مكناس، المغرب، ص: 21.

36 الإمام القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن»، م: 12، ص: 227، والنغل بمعنى الفساد والهلاك.

37 كاظم الحجاج: «المرأة والجنس»، دار الانتشار العربي، بيروت، ط: 1، 2002، ص: 142 - 143.

38 آمنة ودود: «القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي»، ترجمة سامية عدنان، مكتبة مدبولي، مصر، ط: 1، 2006، ص: 99.

39 فريد زاهي: «الجسد الأنثوي في الثقافة العربية: من البلاغي إلى المتخيل»، مقال في: «المرأة والكتابة»، سلسلة ندوات، رقم: 8، مكناس، المغرب، ص: 17.

40 المرجع نفسه، ص: 12.

41 محمد الطاهر بن عاشور: «تفسير التحرير والتنوير»، م: 7، ص: 128.

42 فريد الزاهي: «الجسد والصورة والمقدس في الإسلام»، ص: 39.

43 وخاصة في كتابه القيم: «الفروق». وهو مطبوع ومتداول.

44 «الجسد والصورة والمقدس في الإسلام»، ص390.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 37 أبريل - يونيو 2009

تطور مفهوم الجسد: من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي

د. يوسف تيبس (*)

أنتم أيها الحكماء، المليئون بالعلم الراقي والعميق
أنتم من يفهم ويعرف
كيف ومتى وأين يتحد الكل؟
لماذا يتبادل الكل الحب والقبلات؟
أنتم الحكماء العظام، أخبروني عن حقيقة الأمر!

مقتطف من: Schön Süchen

جوتفريد أوجيست بورجير
Gottfried August Bürger

1 - فذلكة أولية

إن القصد الأول من قولنا هو تحديد الوضع المعرفي وبالتالي الإبيستمولوجي لمفهوم، أو لنقل لموضوع، الجسد، أي التحقق من الأسس العلمية والفلسفية والمنهجية للنظريات التي تعالج موضوع الجسد سواء تجريبيا أو افتراضيا. ومن ثم سنحاول تعيين الحدود بين القول الفلسفي والقول العلمي في كل خطاب حول الجسد. من هذا المنطلق نجد أنفسنا ملزمين بتحديد تاريخية الجسد، أي التعرف على بعده التاريخي فلسفيا ومعرفيا وخصوصا علميا؛ كي نعلل انبثاق إشكال الجسد، فتتبين أصالة البحث فيه.

باختصار شديد، سنحاول تحديد الإشكال الفلسفي والعلمي لمفهوم الجسد ثم نبين بعده التاريخي، بعدئذ نعرض للقطيعة الإبيستمولوجية التي أحدثتها العلوم الطبيعية عندما نقلت البحث في الجسد من التأمل إلى الفروض والتحقق. وفي الأخير نقدم تصور العلم لمستقبل الجسد. وعليه، سنتوقف عند أهم التصورات الفلسفية والعلمية لمفهوم الجسد، أقصد تلك التي شكلت محطات أو مراحل فكرية بينها علاقة تجاوز أو تناف قد يبلغ حد القطيعة. لذا سيكون عرضنا انتقائيا من جهة، ومفهوميا من جهة أخرى؛ إذ سنركز على تطور محتوى مفهوم الجسد في علاقته بتطور العلوم بدءا بدلالته في العصر اليوناني وصولا إلى التحديد الفلسفي والعلمي المعاصر.

(*) أستاذ المنطق والفلسفة المعاصرة، جامعة محمد بن عبدالله، فاس، المغرب.

يتراوح التصور الفلسفي للجسد بين النزعة العقلانية والظاهراتية والمادية بجميع مشاربها، أو لنقل بين التصور الثنائي لعلاقة الجسد بالفكر(ديكارت)؛ والنظر إلى الجسد من جهة ما يقدر على فعله وما لا يقدر عليه (سبينوزا، شوبنهاور، نيتشه، فرويد)، ثم التفكير في الجسد فيما وراء ثنائية الفكر والجسد (إدموند هوسرل وميرلوبدنتي وميشال هنري).

أما التصور العلمي للجسد فيركز على الجانب الفيزيائي والكيميائي والبيولوجي باعتباره دعامة مادية للفكر. وعموما تنقسم البحوث والدراسات المعاصرة حول مشكل الجسد والفكر إلى ثلاثة مجالات مختلفة:

أ - **اتجاه السيكوفيزياء العصبية** أو الدراسات العلمية الدقيقة بجميع أنواعها التي تدرس الجسد من حيث كونه مادة حية أو دماغا أو ذكاء. وتتصف أغلب التصورات المنتمية إلى هذا الاتجاه بنزعة مادية، إذ نقلت التفكير في الجسد من مجال التأمل الفلسفي إلى التجريب سواء الواقعي أو الافتراضي.

ب - **الفلسفة الظاهراتية**: تدرس الجسد والتعابير الجسدية في علاقتها بالغير والعالم في أثناء التجربة المعيشة أو الحية. وهو التصور الفلسفي الذي استفاد من معطيات العلم المعاصر سواء البيولوجي أو السيكولوجي من دون أن يستنسخهما؛ ويتزعم هذا الاتجاه كل من إيدموند هوسرل وميرلوبونتي وهينري ميشال.

ج - **التحليل النفسي**: يهتم بدراسة صورة الجسد، ويتجلى في دراسات كل من سيجموند فرويد وجاك لاكان ومن سار على دربهما.

وقد انبثق عن هذه الاتجاهات الثلاثة علم النفس الحركي. بيد أننا سنهتم في هذا المقام بالاتجاهين الأول والثاني فقط نظرا إلى وفرة القول فيهما.

يرى كثير من المفكرين أن الاهتمام المعاصر بالجسد عبارة عن فراغ ومظهر أجوف، مما يجعله موضوعا تافها. لكن مثل هذا الحكم يتناسى أن المظهر كان دائما نقطة التقاء الشخص بالآخر وبالعالم، بل وسيلة لانبثاق الوعي لدى الفرد سواء كان واعيا بذاته أو بالعالم الخارجي. وحيث إن الوعي بالذات هو سبيل تحديد الهوية والذاتية وبالتالي قيمة الفرد، على الأقل الاجتماعية، فإن الجسد سيصبح أهم من الجانب الباطني في الإنسان. من هذا المنطلق يمكن القول إن هاجس الاعتراف من طرف الآخر هو الذي يحرك هاجس الاهتمام بالمظهر.

عادة ما نواسي الشخص الذي لا يهتم بمظهره الخارجي بالقول: «المهم في الفرد هو عقله وأخلاقه». أو «الجمال هو جمال الروح». لكن مثل هذه الأقوال سهلة المنع، إما بتأكيد أن الجمال قيمة مضافة أو أن القبح عائق اجتماعي قبل أن يكون نقصا جسديا، ويكفينا للتدليل على ذلك التنبيه إلى الانتشار الواسع للجسد في الوظائف والأعمال المعاصرة وعلى رأسها الإشهار والتسويق. يؤكد هذا الأمر ما حكاه جون بول سارتر عن نفسه عندما حلق

رأسه في سن الخامسة[1]، إذ ظهر قبحه لأول مرة للعائلة ولنفسه إلى الحد الذي لقب نفسه بالغراب. وإذا استعملنا لغة التحليل النفسي، يمكن أن نقول إن سارتر قد عوض هذا النقص بالعبقرية؛ وهو الشيء الذي لا يتاح لكل قبيح. يظل القبح عائقا في الحب والشغل وبالتالي في جميع العلاقات الإنسانية، لأنه مرتبط في المِخْيال الاجتماعي بالاشمئزاز والخوف والشفقة والشر والحمق وسوء التصرف. وهو الشيء الذي تكرسه الأفلام السينمائية والأغاني المصورة وكأن الحب لا يكون إلا بين الأفراد ذوي الجمال الرائع.

إذا كانت قوانين الجسد، البيولوجية والاجتماعية والثقافية، صارمة وقهرية فهل يمكن تغييرها؟ وإذا أمكن ذلك فهل يحدث من خلال تغيير النظرة لأن هذه الأخيرة وفق سارتر تعدم، أم عبر عمليات جراحة التجميل؟ إن الرغبة في تغيير الجسد تنبني على تقويم جمالي أو أخلاقي معياري يتجاهل واقع الجسد وحقيقته، لذا يجب أن نتحقق من الجسد في ذاته وراء كل قيمة، إذ يمكن أن يكون هو ذاته قيمة. بعبارة أخرى، هل يمكن تمثل الجسد عقليا؟ وبالتالي كيف يمكن أن نميز الجسد بوصفه موضوعا عن جسدي أنا؟ أقصد بالتمثل العقلي للجسد، النظر إلى خصائص الجسد الجوهرية باعتبارها تشكل عناصر وحدة بنيوية وفي الوقت نفسه تجسيدا ماديا. فكيف يمثل الجسد شرطا لتمظهر كل ما أمتلك؟ ولماذا يمتنع عن كل معرفة ميتافيزيقية؟

يكمن المشكل في أننا عندما نفكر في الجسد نفكر في الأنا كحضور أمام الذات، وهو الأمر الذي يجعلنا نتراوح بين ما هو مرئي (ظاهر الجسد)، وما هو غير مرئي (مفهوم الجسد)، فالجانب الأول يستلزم الضوء أي الرؤية فيتحول الجسد إلى موضوع معطى، والثاني يستلزم التأمل الداخلي أو الحدس أي عدم الرؤية. بعبارة أخرى علينا أن نختار بين النظر إلى المرآة أو إغماض الأعين للتأمل. وعليه يصعب الجمع بين التعبيرين: «أنا» و«جسدي»، فكيف يمكن إذن تصورهما عقليا بوضوح وتمايز؟ إن هذا السؤال يحمل في طياته مسألة اختيار زاوية النظر إلى الجسد، أي ما هي زاوية النظر التي يمكن أن نعالج من خلالها الجسد، وأيها أكثر ملاءمة مع طبيعته؟ بعبارة أخرى هل نحن مطالبون بالتفكير في الجسد باعتباره خصائص ثابتة وجوهرية، أي واقعا مفارقا، أم كتلة مادية حية؟ باختصار شديد هل نفكر في الجسد علميا أم فلسفيا؟

إن هذه الازدواجية في معالجة مفهوم الجسد هي التي ستوجه قولنا، إذ سنحاول الجمع بين البعد التاريخي للتفكير في الجسد - وهو ما سيفرض علينا عرض الآراء الفلسفية في الجسد والإشكالات التي كان ومازال يضعها - البعد المعرفي للجسد، إذ سنعرض للمنظور العلمي والإبيستمولوجي لمشكل العلاقة بين الجسد والفكر. ونود التنبيه في هذا الصدد إلى أن التفكير في الجسد لا يمكن أن يحدث بشكل أحادي؛ لأنه لا يمثل

إشكالا فلسفيا أو علميا، إلا عندما يرتبط بمفاهيم أخرى مثل الفكر والعقل والدماغ والوعي... إلخ[2].

كان التنافس في الماضي على مستوى الفكر، إذ يسعى الكل إلى التفوق العلمي والفكري، لذا كثرت المسابقات والإبداعات العلمية والثقافية. أما الآن فأضحى التنافس على مستوى الجسد، فانتقل الإنسان من الاهتمام بالذات، الذي اعتبر منبع التأمل الفلسفي، إلى الهوس بالجسد، إلى حد أن الإنسان عندما ينتقل من النظر والتأمل الباطني إلى مشاهدة الأجساد يشعر بنوع من المحاصرة والعجز سواء الفكري - إذ لا يفهم هذه الظاهرة المتعددة الأبعاد - أو البدني، وخصوصا الليبيدي؛ لأنه ليس قادرا على الاستجابة لكل هذه المثيرات الجنسية سواء الواقعية أو الافتراضية.

يمكن اعتبار القرن العشرين «قرن الجسد»[3]، أو لنقل «زمن البيولوجيا»؛ لأن أهم الاكتشافات والتحولات التي حدثت فيه تتعلق بالجسد، إذ بلغت حد تغيير الطبيعة الجسدية.

هكذا تحول الجسد من موضوع إلى ذات لأنه محط اهتماماتنا وفي الوقت نفسه انعكاس لذواتنا. لقد أصبح الكل سيدا لجسده عبر الأشكال المتنوعة من العمليات التجميلية التي يجريها على جسده من خلال التغذية والرياضة،... بل إن سياسة الدول أصبحت تركز على الجسد في جميع أبعاده بوصفه وسيلة لممارسة السلطة[4]. وهو ما يؤكده قول أندري روش André Rauch في كتابه «الاهتمام بالجسد»[5]: إن «هناك أساسا مزدوجا للوقاية، اقتصاديا وسياسيا من جهة، وفسيولوجيا وبيداجوجيا من جهة أخرى. تبدو كشكل معاصر من المدنية وتعطي تبريرا علميا لعمل الدولة على أجساد المواطنين».

كيف ولماذا تغيرت إذن علاقتنا بالجسد بشكل لافت للانتباه؟ هل يمكن أن نفسر هذه التحولات والطفرات بالتغيرات الأخلاقية والأيديولوجية من جهة، والاقتصادية والتقنية من جهة أخرى؟ مثلا ساعدت نظرية فرويد في الكبت على محاربة المكبوتات، وعمل اكتشاف موانع الحمل على تحرر المرأة من قلق الولادة والتربية مع الحفاظ على المتعة الجسدية.

يمكن أن نجيب من خلال قول دافيد لوبروتون David Lebreton إن «التفكير في الجسد هو طريقة للتفكير في العالم والعلاقة الاجتماعية، فأي خلل يدخل على صورة الجسد هو خلل في تناغم العالم». وهكذا ينظر علماء الاجتماع والتاريخ والأنثروبولوجيا إلى الجسد في القرن العشرين باعتباره مرآة للحياة الاجتماعية والثقافات والسلوكات السائدة Habitus. فلم يعد يوجد شيء طبيعي في الجسد لأن الممارسات الجسدية تتنوع وفق الثقافات (ممارسة الجنس مثلا)؛ لقد برهن كثير من الأمثلة على أن العادات الثقافية تُنقش على أجسادنا (الوشم مثلا).

يرفض إميل دوركايم اعتبار الجسد موضوعا لعلم الاجتماع لأنه في نظره موضوع بيولوجي. في حين يرى مارسيل موس أن هناك تنوعا في «تقنيات الجسد» (يميزها عن

التقنيات الأداتية) التي تتنوع وفق «المجتمعات والتربيات والأساليب والدُّرْجَة..».. إن تقنيات الجسد هي «تركيبات فسيولوجية وسيكولوجية واجتماعية» مما فتح الباب أمام دراسة الجسد بوصفه بناء اجتماعيا وثقافيا. وبذلك أصبح علماء الاجتماع يعتبرون الجسد محلا للحياة الاجتماعية، بجميع تمظهراتها، وعليه فمجالات الدراسة الاجتماعية للجسد تجوب علم الاجتماع: الشغل، والهوايات، والصحة... إلخ.

أما بيير بورديو Pierre Bourdieu فبرهن على أن السلوكات السائدة habitus (طريقة العيش والتفكير) تولد سلوكات وتمثلات مرتبطة بالأصل الاجتماعي. إذ تترجم هيئة الجسد «هابتوس» كل فرد على مستوى الجسد، بمعنى أن العامل والتاجر والأستاذ الجامعي ليس لهم الهيئة الجسدية نفسها. وهذه الأخيرة تتمظهر في تقديم الذات، وفي علاجات الذات، وفي الجلوس على المائدة، وفي التغذية وممارسة الرياضة (يلعب العمال كرة القدم، في حين تمارس الأطر العليا الغولف) يقول بيير بورديو: «تكون خطاطة الجسد مزودة بنظرة مكتملة إلى العالم الاجتماعي، وبفلسفة مكتملة للشخص والجسد الخاص».

وفي الإطار نفسه يربط نوربيرت إيلياس Norbert Elias(6) بين الجسد والمدنية أو الحضارة، فكثير من السلوكات تبدو طبيعية، في حين أنها اجتماعية وثقافية. فوفقا له ظهرت قواعد المدنية في عصر النهضة في القصر عندما بدأت الأسر المالكة والحاشية تتعلم أساليب التصرف في المجتمع الراقي حتى لا تظهر فظة الطباع (تجنب السلوكات الفجة). تحولت هذه المراقبة الذاتية إلى قواعد تتحكم في الجسد. لكننا نتساءل: لماذا يسير الإنسان المعاصر نحو فوضوية في كل المجالات، بدءا بالحركات واللباس واللغة وانتهاء بالسلوكات الفجة؟

يرى جون بودريار في كتابه «مجتمع الاستهلاك» أن الجسد، بعد عدة قرون من العفة والماهوية، «أصبح الأسطورة الموجهة لأخلاق الاستهلاك» لقد أصبح رأسمالا نستثمر فيه باعتباره يدل على الوضع الاجتماعي. كما أصبح مقدسا، بل مؤلَّها: «من الوقاية إلى التبرج، مرورا بحمام الشمس، والرياضة وكثرة تحرريات الموضة، يمر اكتشافه عبر الأشياء أولا». هناك هوس بالنحافة والإثارة اللتين تكتسحان الإشهار والأدب. بعبارة أدق، أضحى الجسد بالنسبة إلى بودريار موضوع نرجسية وحظوة اجتماعية، يتطلب مجموعة من السلوكات الاستهلاكية تستجيب لأوامر اجتماعية مثل «الخط، والشكل، والنشوة الجنسية..». يفرض مجتمع الاستهلاك على الفرد أن يعتني بجسده إذا أراد أن يكون في انسجام معه، أولا بإزاحة كل ما يعيق حركته الخارجية والداخلية أي المادية والمعنوية، وثانيا بمعالجته وتقويمه. لقد أعلن جون بودريار أن «الجسد أجمل مواضيع استهلاكنا»(7). ولهذا ارتبط الاقتصاد المعاصر بالجسد (مثلا الموضة). بقدر ما يشيع الطابع الديموقراطي في المجتمع بقدر ما يصبح الجسد موضوع استهلاك للعامة.

محصول القول: أصبح الجسد في العصر الحاضر رمزا للذات وفي الوقت نفسه مظهرا لحدود الإنسان.

2 - التفكير في الجسد: مشكل الجسد والفكر[8]

تتكون الكائنات المادية، سواء الفيزيائية أو النباتية أو الحيوانية، من الذرات نفسها، لكن الكائنات تختلف نوعا أو درجة في سلم الوجود؛ فالتراب يوجد والحيوان يحيا، في حين أن الإنسان يفكر. فهل معنى هذا أن هناك ثلاثة عوالم مختلفة هي المادة والحياة والفكر[9]؟ وبذلك يمكن وضع السؤال الآتي: إذا كان كل الناس يدَّعون، وهم متيقنون من ذلك، أنهم يمتلكون جسدا يحسون به، ويمتلكون فكرا أو روحا لأن لديهم أفكارا وعواطف وأحلاما، فكيف نفسر العلاقة بين هذين المكونين ضمن وحدة الفرد؟ أو باختصار شديد، هل يمكن للمادة أن تفكر؟

يرى ماركس أن الأفكار تصبح قوى مادية عندما تتمكن من الجماهير، فكيف يمكن أن نمنح للأفكار وجودا مستقلا؟ بمعنى هل هناك وجود خاص بالمعتقدات والنظريات والأيديولوجيا والمثل؟ أليست منقوشة في المادة؟ يمكن أن نختصر الأسئلة السالفة في السؤال التالي: كيف توجد علاقات سببية متبادلة بين الفكر والجسد على الرغم من كونهما من طبيعتين مختلفتين؟ أو بعبارة أخرى، كيف يتأتى للعمليات الدماغية إنتاج ظواهر نفسية[10]؟

يضعنا مشكل العلاقة بين الجسد والفكر أمام شبكة من المفاهيم المترابطة والمتداخلة دلاليا، أقصد، العقل والمادة، والوعي والروح، والدماغ والفكر، والفطري والمكتسب، والذكاء والحاسوب؛ لذا سنحاول بإيجاز التمييز بينها. يمثل العقل والمادة بعدين يساهم في تشكلهما الجسد والروح من خلال أنشطة الدماغ والوعي، لذا وجب التمييز بين المادة والجسد، أما الجسد فجسم ذو لون كالإنسان... وأطراف الرأس داخلة في الجسد دون البدن [الجسم]، والجسم في بادئ الرأي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات... والذي لا تخرج أجزاؤه عن كونها أجساما[11]. وبذلك فالجسم بنية من أجزاء المادة، إنه نسق مركب، في حين أن الجسد فعل تنظيم لهذه الأجزاء. يمكن أن تسعفنا هذه الثنائية في التمييز بين جسد بيولوجي يقبل التشريح الفسيولوجي، ويصطلح عليه أصحاب النزعة الظاهراتية بـ : Körper، وجسد حي محل الأحاسيس والانفعالات (الإدراك والوعي)، والذي يصطلح عليه الظاهراتيون، بـ : Leib[12]، وحيث إن اللغة العربية تستعمل أيضا لفظي: الجسم والجسد، الأول عام والثاني خاص بالإنسان فقد ارتأيت أن أستعمل لفظ «الجسم» كمقابل للأول ولفظ «الجسد» كمقابل للثاني. أما لفظ «البدن» فلا يعنينا هنا لأنه يدل على الجسد الذي قطع رأسه.

أما الروح فهي عقل الذات أو الوعي أو الأنا، والعقل هو مبدأ الفكر، وهذا ما سمح للتصورات العلمية والفلسفية المعاصرة بتجاوز، وأحيانا القطع مع، التصورات العقلانية للروح،

إذ تختزل الفكر والروح والعقل في النشاط العصبي للدماغ. وبذلك فالتفكير في الجسد والروح يستلزم التفكير في المادة والعقل، كما أن تصور المادة كجسد يجعلها موضوعا للآخر وذاتا بالنسبة لي. وهذه أول صعوبة تخص التفكير في الجسد: كيف أفهم أنني جسدي، وفي الوقت نفسه جسم متموضع ومرئي بالنسبة إلى الغير؟

إن هذا التداخل والترابط بين مكونات الحقل المفاهيمي لمشكل الجسد والفكر هو الذي جعل الأجوبة تتخذ منحيين مختلفين، يصطلح على الأول بالنزعة العقلانية التي تقر بوجود واقع مستقل عن المادة والجسد يسمى الفكر أو العقل أو الروح، والثاني بالمادية التي تؤمن بأن المادة أو الجسد هي الواقع الوحيد الممكن[13].

3 - تاريخية الجسد

يقول دافيد لوبروتون: «كتب تاريخ الجسد في مجتمعاتنا الغربية منذ عصر النهضة، ضمن عملية تطورية لإطار تقني وعلمي ميزه عن الإنسان، نزع عنه القدسية واختزله في نزعة ميكانيكية غربية». فالنظريات الثنائية التي كانت تفصل الروح أو الفكر عن الجسد، التي ظهرت مع ذوي النزعة الذرية ومع ديكارت، قد تخلت عنها من أجل تصور كلياني ينظر إلى الإنسان ككل لا يتجزأ. إن هذا التطرف في المادية هو الذي دفع بكثير من النظريات إلى المطالبة بتقديس الجسد. كيف يمكن أن نفسر هذا التناقض بين حضور الجسد في الفلسفات السابقة على عصر النهضة وفي الوقت نفسه حضوره في القول الفلسفي بصيغة أو أخرى؟ ما معنى أن يكون مغيبا؟ وما معنى أن يكون حاضرا؟ هل المقصود أن الجسد كان ثانويا بالنسبة إلى الروح مما يعني أن وجوده كان مستندا إلى وجود الفكر والروح، وأن حضوره حاليا معناه أن وجوده أصبح قائما على ذاته؟ تمثل هذه الأسئلة صيغا متنوعة لسؤال جوهري هو: ما الإنسان؟ أجسد أم فكر أم روح؟ وحتى نتبين حقيقة الأمر دعونا نتحقق من وضعية الجسد في الفكر الفلسفي، بدءا من أفلاطون إلى نيتشه، قبل الانتقال إلى التصورات العلمية للجسد.

لا يوجد في اللغة اليونانية القديمة مقابل للفظ «الجسد» كما هو متداول، فلفظ «αμ ῶσ τό » «صوما» يعني «الجثة» في مقابل «بْسوخي ψυχή» الذي يعني «النفس» أو «الروح» التي قد تسمى أيضا «بْنوما πνεῦμα »، أما الفكر والعقل فيقابله اسم «نوسْ νοῦς». وبذلك يدل لفظ «صوما» على غياب الحياة في حين يدل لفظ «بسوخي» على كل مظاهر الجسد بما فيها الملابس. أما في اللغة اللاتينية فيعين لفظ «Corpus» الجانب المادي الحي والمتحرك الذي يضمن الوظائف الضرورية للحياة، وهو ما يميزه عن الروح والعقل، كما يعني أيضا «اللحم chair» أو «الجثة» من جهة، والمواضيع المادية ومكونات المادة أي الأجسام، من جهة ثانية.

كان اليونانيون يؤمنون بوجود طاقة حيوية تنبعث من خلال الجسد في أثناء النوم لأن الجسد هش وسائر إلى الاندثار. ولعل هذا هو السبب في العناية الكبيرة لليونانيين القدامى بأجسادهم سعيا وراء خلق الانسجام بين القوة والجمال وجمال الروح والنبل، وهو الشيء الذي تؤكده أساطيرهم ومنحوتاتهم التي تمثل هذه القيم[14].

يعرض أفلاطون تصوره العقلاني لعلاقة الجسد بالفكر في محاورة فيدون [أو في الروح، الجنس الأخلاقي] Le Phédon من خلال أمرين: أولا عندما يعرف سقراط الموت قائلا: «أليس [الموت] مجرد انفصال للروح عن الجسد؟ نكون موتى عندما يظل الجسد، منفصلا عن الروح، وحده مع ذاته، وعندما تظل الروح، منفصلة عن الجسد، وحدها مع ذاتها»[15]. وثانيا عند رده على رأي أناكساجوراس، ذلك أن هذا الأخير يتصور الفكر (نوس) «νοῦς» بشكل مادي، وهو الأمر الذي يرفضه أفلاطون إذ إن جلوس سقراط، في نظره، مع أصدقائه في السجن لا يرجع إلى امتلاكه للعظام والعضلات بل استجابة لما أقرته روحه الذكية (الفكر) طبقا لما تراه أفضل. لأنه لم يتوقف طيلة حياته عن الدعوة إلى احترام قوانين الدولة وطاعتها والخضوع لأحكام القضاة الذين يمثلونها، فكيف يكون مناقضا لذلك. وعليه فالعقل هو العلة الحقيقية لسلوك الجسد وليس العكس. إن الخلط بين علة الفعل (العقل) وشرط الفعل (الجسد) هو الذي قاد أمثال أناكساجوراس، في نظر سقراط (أفلاطون)، إلى التناقض وسوء الفهم.

إن الغاية من محاورة فيدون هي عرض فكرة خلود الروح بجميع مستوياتها، أي إن الروح هي أسمى شيء في الإنسان لذا وجب العناية بها، أما الجسد فليس سوى سجن عقابي للروح لأنها طردت من عالم المثل بسبب خطأ اقترفته، لذا يمثل الموت انعتاقا وخلاصا لها من الجسد. وما يجعل الروح خالدة هو بساطة طبيعتها، أما الجسد ففان لأنه مركب.

يسمي أفلاطون الجمع بين النفس والجسد بالكائن الحي وحيث إن الروح خالدة وجب التقليل من الاهتمام بالجسد حتى تتمكن الروح من الخلود. أما في محاورة تيماوس Timée فيقر أفلاطون بأن نظام العالم منظم من طرف «اللوغوس λογος» والرياضيات، بمعنى أن تَشكُّل المادة له بنية هندسية، ويخضع لقوانين التناسب والانسجام الدقيق، والشيء نفسه يسري على الكائن الحي.

يتكون الجسد، وفق أفلاطون، من ثلاث مناطق أساسية: الرأس محل الروح والعقل، والصدر محل الشجاعة (القلب والتنفس)، والمعدة محل الرغبات والاندفاع (النفس العاقلة، والنفس الغائية والنفس الغضبية)[16]. ويوجد بين هذه المكونات تقاطع وتواصل، فالمرض ليس سوى فوضى في الجسد تُعدي الروح؛ ومن ثم تنشأ أمراض الروح، الحمق والجهل، عن استعداداتنا الجسدية. أما اللذة والألم فأخطر الأمراض الجسدية لأنهما يمنعاننا من الإنصات إلى العقل. يقول أفلاطون: «لا تفكر الروح بشكل أفضل إلا عندما لا يُضلها،

لا السمع ولا الرؤية، ولا الألم، ولا اللذة، بل العكس، عندما تنعزل تماما في ذاتها، عندما تسرح الجسد، وتقطع معه، قدر الإمكان، كل تجارة أو اتصال حتى تتمكن من القبض على الواقع»[17]. بمعنى أن الروح مطالبة بمغادرة الجسد إذا أرادت أن تصبح حكيمة وبالتالي متحكمة في الجسد، وهو ما يقره قول أفلاطون: «من بين جميع أجزاء الإنسان، هل تعرف شيئا يتحكم، غير الروح، خصوصا عندما تكون حكيمة»[18]. لذا يرى أفلاطون أن الحفاظ على الصحة يكون بخلق التوازن بين الروح والجسد، لأن طغيان الروح على الجسد يجعله يضطرب ويغدو هجينا، وطغيان الجسد على الروح يخلق الجهل، ولا يتم هذا التوازن أو التناسب (بلغة رياضية) إلا بتمرين الجسد على الرياضة، وتمرين الروح على الموسيقى والفلسفة، وهو الأمر الذي يُشرِّع له أفلاطون في كتاب «الجمهورية» على شكل قواعد لتربية الجسد والروح، تتلخص كلها في ممارسة الرياضة للعناية بالجسد، وفي الفلسفة والموسيقى لتنمية العقل. وعليه، يجب أن يسلك الجسد باعتباره عارفا وليس مستهلكا بناء على مبدأ عدم الإفراط والتفريط، أي التوازن بين الجسد والروح.

أما أرسطو فقد اعتبر الجسد موضوعا فيزيائيا يمكن تعقله ومن ثم فهو قابل للدراسة العلمية. لذا حاول تصنيفه وفق وظائفه وأجزائه، معتمدا النظرية الذرية لديموقريطس. إن الجسد، وفق أرسطو، جوهر محسوس له صورة، تتجذر فيه الحركة التي تمثل الانتقال من الضد إلى الضد، كالانتقال من البارد إلى الحار أو العكس. وهذه الخصائص لا تسري على الجسم الحي وحده بل تتعداه إلى كل الأجسام سواء السماوية أو الأرضية، سواء كانت حية أو جامدة، هذا وإن اختلفت أنواع حركتها. فحركة الكائن الحي تبتدئ من التغذية إلى الإحساس ثم التفكير، وأخيرا الرغبة والحركية. يتصف الإنسان، بالإضافة إلى ما سلف، بالمخيلة، وهي امتداد للحساسية، والتذكر أي إعادة تركيب الصور التي تركت أثرا في المخيلة، والفكر أو القوة العقلية، وهي أعلى درجة يبلغها الإنسان تسمح له بتمثل المفاهيم الكلية. أما الروح فصورة[19] الجسد، ومن ثم وظيفتها تنظيمه. وهو ما يعني عدم وجود التناقض بين الروح والجسد، بل بينهما تناسب.

إن المادة وجود بالقوة تحتاج إلى علة لتخرجها إلى الفعل، أي تصبح لها صورة: «إن المادة القابلة والصورة هما الشيء الواحد نفسه، لكنه بالقوة من جهة وبالفعل من جهة أخرى»[20]. وبالمثل فإن «صورة الجسم الطبيعي تمتلك الحياة بالقوة»[21]. يقصد بـ «الجسم الطبيعي» هنا المادة المنظمة من طرف الروح، وامتلاك الحياة بالقوة هو القدرة على الفعل.

إن العلاقة بين الجسد والروح عند أرسطو ثنائية الاتجاه: «بمقتضى اجتماعهما يؤثر الواحد ويتأثر الآخر، يُحرِّك الواحد ويُحَرَّك الآخر؛ ولا تنتمي إحدى هذه العلاقات المتبادلة إلى أشياء تؤخذ بالمصادفة»[22]. وتكافؤ الأدوار هذا يجعل اجتماع الروح والجسد أمرا مطلقا

لأنه قائم على هويتهما من حيث الماهية: «ليس علينا أن نبحث إن كانت الروح والجسد شيئا واحدا، ليس أكثر مما نفعله بالنسبة إلى الشمع والبصمة، وبشكل عام بالنسبة إلى مادة ما ولما هو مُكوَّن منها»[23]. لا يكون الجسد كذلك إلا إذا كان حيا، ومن ثم لا يوجد مشكل في علاقة الجسد بالروح، لأن الروح هي صورة المادة التي تنظمها، إنها مبدأ الحياة: «إذن لا تنفصل الروح عن الجسد، على الأقل بعض الأجزاء من الروح»[24]؛ لأنه من المستحيل على الإنسان أن يشارك في الخلود وفيما هو إلهي بشكل دائم[25].

هكذا، أسس أرسطو للبيولوجيا المعاصرة والفيزياء كعلم حق، كما سنرى ذلك لاحقا، عندما اعتبر الجسد صورة ومادة، وقوة وفعلا. فكان بذلك تصوره للجسد نزعة إحيائية.

ولننتقل الآن إلى الحديث عن الفيلسوف الذي يعتبر مؤسسا لمشكل العلاقة بين الجسد والفكر في الفلسفة والعلم المعاصرين[26]، أقصد رونيه ديكارت (1596 - 1650)[27]. إن أهم فكرة في فلسفته تتعلق بموضوعنا هي الإنسان الآلة. يعتبر ديكارت العالم فضاء هندسيا تتحكم فيه القوانين الميكانيكية. وجسد الإنسان، مثله مثل كل الكائنات الحية، عبارة عن آلة مضبوطة مثل الساعة، وهو التصور الذي أثر في نظرة طب القرنين السابع عشر والثامن عشر. يرى ديكارت أن الجسد آلة «جد منظمة» من طرف الإله الساعاتي، والروح لا توجد في الجسد وجود الربان في السفينة، بل ككائن يسكن في جميع أنحاء الجسد. فعندما نلاحظ اصطدام جسدنا بشيء ما نشعر بالألم في موضع الاصطدام من الجسد، في حين أن قبطان السفينة يلاحظ اصطدام السفينة بالرصيف أو بأي شيء آخر. كما يسلم ديكارت بوجود جسد ذاتي يحركه الجوع والعطش والألم... يبدو كأن تصور ديكارت للجسد متعدد وواحد، أي «جسد متعدد»، مما سيفسح المجال أمام نقاشات البيولوجيا التجريبية والفلسفة.

يرى ديكارت أن هناك نظامين للواقع: الفكر أو الجوهر المفكر[28] والمادة أو الجوهر الممتد [29]، كلاهما من خلق الإله. والإنسان هو الكائن الوحيد في الوجود الذي يتكون من هذين الواقعين: فهو من جهة جسد أو كائن حي، أي مادة، ومن ناحية أخرى هو «روح» أي فكر. وظيفة الروح هي منح الإنسان القدرة على خلق الأفكار والأحلام والصور والتمثلات. وبذلك يختلف الإنسان عن الحيوان من حيث إن هذا الأخير لا يملك الحرية في خلق الأفكار لأنه خاضع لقوانين الطبيعة. إن تصور ديكارت لطبيعة إنسانية مزدوجة هو الذي وضع ديكارت في خانة نزعة فلسفية ثنائية[30]. وهو التصور الذي يضع مشكلا لازما يتجلى في السؤال عن كيفية تأثير الفكر أو الروح في الجسد وهما متصلان ومن طبيعتين مختلفتين تماما، ولا يمكن اختزال أحدهما في الآخر[31].

يجيب ديكارت بأن محل التقائهما هو الدماغ، وبالضبط ما يسمى في البيولوجيا المعاصرة بالغدة الصنوبرية[32]، وهو ما سمح له بالتوفيق بين توجهه المثالي والمادي. إذ تمكن من جعل

الفكر سابقا ومتحكما في الجسد نظرا إلى قدرته على الحرية والإرادة، وفي الوقت نفسه اعتبر الجسد آلة تكاد تكون ميكانيكية عندما جعل محل تأثير الفكر فيه هو الدماغ أي الجسد وبالتالي المادة[33].

يعبر الكوجيتو الديكارتي عن ضرورة تميز العقل mens عن إدراكاته وأحاسيسه لأن هذه الأخيرة تؤثر فيه. ومن ثم لا يمكن إدراك الجسد إلا كموضوع خارجي على الفكر، على الأقل في كل مرة نفكر فيها. وعليه يمكن تحديد الجسد - الموضوع هندسيا، أي من حيث الطول والعرض والسمك... وكميا. باختصار، إن الجسد موضوع فيزيائي قابل للقياس. هناك طريقتان لدراسة وظائف الجسد، إما تشريحيا وإما باعتباره آلة. وحيث تتسم هذه الآلة بالحركة يرى ديكارت أن محركها بخار لطيف. يتبادر إلى الذهن السؤال الفلسفي التالي: إذا كان الجسد آلة مستقلة محركها بخار لطيف، فماذا بقي من الجسد الحي الإنساني؟ إن الجسد قابل للتجزيء والفساد، أما الفكر فجوهر بسيط لا ينحل وبذلك فهو خالد. وما يعبر عن هذه العلاقة بين الجسد والفكر هو الكوجيتو الديكارتي: «أنا أفكر، إذن أنا موجود». إذ الوجود الإنساني قائم على التفكير والوعي أولا وليس على الجسد.

كما خصص ديكارت التأمُّلَين الثاني والسادس من كتاب «تأملات ميتافيزيقية»[34] لهذا المشكل، إذ اعتبر الجسد ظاهرة وموضوعا خاصين بالنظر إلى المواضيع الأخرى. فوحدة الجسد والفكر هي التي تحدد جواهر الأشياء، أما الجسد وحده فعاجز عن المعرفة.

حاصل القول أن الجسد والفكر جوهران مختلفان أيما اختلاف، فكيف نستطيع الجمع بينهما فلسفيا؟ إن الجسد موضوع للتأمل كما أنه مادة للدراسة العلمية التجريبية، وفي الوقت نفسه رمز ثقافي وإنساني يستلزم التأويل، فأي المنظورين يتطابق أكثر مع الجسد؟

لا يمكن التفكير في الجسد إلا باعتباره لامفكرا فيه لأنه من الصعب تناول الجسد كموضوع (الجسم) والجسد الخاص ضمن بنية عقلية لأنهما من مستويين مختلفين. فالأول معطى حسي، موضوع للنظرة واللمس، والثاني ينفلت من الحساسية. يقول في ذلك ميشال هنري: «إن تعريف اللحمة، بكل ما لا يمتلك الجسد، لن يُخلط به، إنه بالأحرى إذا جاز التعبير، النقيض التام»[35]. يستلزم التفكير في الجسد بشكل موضوعي تقليص الهوة بين الروح أو الفكر والجسد، والاتجاه أكثر نحو الجسد بقصد التقليص من أهمية الروح والوعي، فنجعل بذلك من الجسد محل الأنا والعقل والإرادة؛ عندئذ تتحقق شروط التفكير في الجسد فنقول إن الجسد يفكر ويعي ويريد بدل الفكر، بل قد نقول إن الجسد هو العقل والتفكير والإرادة.

أما بالنسبة إلى باروخ اسبينوزا فيعود نسيان الجسد في الفكر الإنساني إلى النزعة العقلانية أو المثالية التي كانت تهتم بالفكر والروح والوعي وتحتقر الجسد والغرائز منذ أفلاطون حتى ديكارت. الواقع أن الجسد ظل مغيبا إلى أن جاء باروخ اسبينوزا ليفتح الباب

أمام التفكير الفلسفي في الجسد، إذ سيحاول تجاوز المفارقة التي يبرزها التفكير في الجسد، فالجسد كله لي، من دون أن يكون كله أنا، كما أنه مألوف لي وغريب عني في الوقت نفسه. يمكن القول، إذا استعملنا اللغة الوجودية، إن الجسد لا يقدم نفسه لا باعتباره موجودا في ذاته، ولا موجودا من أجل ذاته، وكأنه موجود بيني، يتوسط الموضوعية والذاتية. هكذا يؤسس اسبينوزا لإمكانية التفكير في الجسد بالجسد عندما يقر بأن: «العقل والجسد شيء واحد، نتصوره مرة من خلال صفة الفكر وأخرى من خلال صفة الامتداد»[36]؛ مما يؤسس لمشروعية المقاربة المزدوجة لطبيعة الإنسان، أي دراسة الإنسان إما من حيث هو امتداد (جسد) أو استعداد للفعل أو سلوكات تميز هذا الجسد عن غيره. وهو الأمر الذي يتنافى مع الادعاء بأن الوعي هو العامل المحدد في الفصل بين الإنسان والحيوان.

يرى اسبينوزا أن حرية الفرد وهم نابع من الجهل بما يمكن أن يفعله الجسد، فالجسد ليس مجرد أداة للفكر يخضع لمشيئته ويستجيب لأوامره بل على العكس من ذلك إن الفكر هو أداة الجسد[37]. لذا وجب علينا، وفق اسبينوزا، تحديد «ما يستطيع الجسد فعله» و«ما لا يستطيع فعله» طبقا لقوانين الطبيعة التي تخضع للضرورة، في حين أن الاحتمال ناتج عن الجهل، من خلال الجواب عن السؤال التالي: ماذا يمكن أن يفعل الجسد في غياب الفكر؟ أي ما استعداداته للفعل؟ يتفق الفلاسفة والعلماء على أن الحيوانات مجردة من الفكر والعقل وخصوصا من الوعي، لكن هذا لا يجردها كليا من إمكان السلوك؛ ومن ثم إذا ترك الجسد لذاته من دون أن يتدخل أي عامل خارجي فسيسلك الجسد كما لو كان يمتلك ذكاء وإرادة، وهو ما يفتح الطريق أمام تجربة الوعي والعلم، فأين تتجلى هذه القدرات الجسدية للوعي[38]؟

يتصور اسبينوزا، في الجزء الثالث من كتاب الأخلاق، الوحدة النفسية والفيزيائية للإنسان من خلال الانفعال الذي يقتضي بالتعريف «انفعال الجسد» و«فكرة» هذا الانفعال. ويربط القدرة على الفعل بالقيود الأربعة التالية: الزيادة والنقصان والعون والتضاد. يكشف تحليل الانفعال عن وحدة الجسد والفكر وبالتالي عن الإنسان في بعديه الجسدي والنفسي. كما تدل الأخطاء، وفق اسبينوزا، على الاختلاف بين ما يحدث في العقل وما يحدث في الجسد، فالخطأ يكمن في المسافة بين ما يفكر فيه الإنسان وما يقول أو يكتب. وبذلك، على الرغم من أن الانفعالات تتجذر في الجسد، فإن لها تأثيرا في العقل، في المقابل لا تتخلص الانفعالات العقلية من الجسد، لأن العقل يتصور، مثل الجسد، بوصفه جوهرا في جانبه الخالد.

وعليه يرى اسبينوزا أن ديكارت قد أخطأ في وضع المشكل، لذا لم يتمكن من حل المشكل؛ إذ لا يوجد، في نظر اسبينوزا، جوهران مختلفان، بل كل واحد. فالجسد والفكر متماثلان، وما يسمح بالتفكير فيهما وتمييزهما هو الطريقة التي يدرك بها العقل الجوهر. فالإنسان يُحصِّل المعرفة، وفق اسبينوزا، بأسلوبين إما بالفكر أو بالامتداد، ومن ثم فالجسد والفكر ليسا واقعين

مختلفين بل هما وجهتا نظر حول الموضوع نفسه، فالروح هي فكرة الجسد[39]. لا يوجد بينهما تراتب أو اختلاف، «فلا الجسد قادر على أن يدفع العقل إلى التفكير، ولا العقل قادر على أن يدفع الجسد إلى التحرك، أو السكون، أو إلى أي شيء آخر (إذا وجد)»[40]. إن الفكر هو وسيلة تمثل الجسد، كما أن هناك تطابقا بين تأثيرات الجسد وأفكار العقل. وهذا التصور هو الذي جعل اسبينوزا لا يعتبر الجسد مجرد موضوع للدراسات الميكانيكية والفسيولوجية.

وفي هذا السياق يقول فريديريك نيتشه على لسان زارادشت: «إن الإنسان المتفقِّه، الذي يعرف، يقول: أنا الجسد كله ولا شيء غيره، أما الروح فليست سوى اسم لشيء ما في الجسد»[41]. يرى نيتشه أنه بإمكاننا إما أن نعرف الجسد كتمثل أو كتصور، تماما كما نعرف باقي المواضيع التي تتجلى للإدراك، وبالتالي نحدده من خلال مفهوم معين، أو أعرفه باعتباره جسدي من زاوية قوة الإرادة. لأنني أحرك أي عضو من أعضاء جسدي متى أريد، وهو ما يعني أن الجسد يطيع الإرادة، في حين يظن الناس أن الجسد مجرد أداة وعبد للعقل، فيغفلون بذلك كون العقل مجرد مترجم لحاجات الجسد إلى معارف، مما يجعله خاضعا بشكل لا واع للجسد. وهذا ما يعبر عنه نيتشه على لسان زارادشت قائلا: «يوجد وراء أفكارك ومشاعرك، يا أخي، سيد قوي، مرشد طريق مجهول يدعى الذات. يسكن جسدك، إنه جسدك[...] من أجل ذاته خلق الجسد الخالق الفكر كَيَدٍ لإرادته»[42].

يفضل العامة، في نظر نيتشه، البحث عن الحقيقة باعتبارها تطابق ما في الأذهان لما في الأعيان، مما يجعلهم يرتبطون بالجانب الظاهر من الجسد دون الجسد الخالص أو الجسد بالذات. وحيث إن الوعي أو العقل مهووس بالمحافظة على الحياة، وبالتالي البحث عن وسائل تحقيق السلم والطمأنينة، فإنه لا يرى سوى قوى ردود الفعل ومن خلالها فضيلة الخضوع والطاعة والحذر التي تشكل طباع العبد الذي يخاف الموت. هكذا يسعى العامة والعلم إلى مسح كل ما يبدو مهدِّدا وخطيرا ومغامرا؛ وعليه فالوعي لا يرى النبل والعنف والعفوية وكل ما يشكل خصائص الجسد بالذات، أي أن الجسد موجود دائما وأولا، ومن دونه ستكون الإرادة خرساء.

يتضح مما سلف أن نيتشه يقلب الكوجيتو الديكارتي إذ يصبح بمعنى ما: أنا جسد إذن أنا أريد فأفكر. بمعنى أن الجسد يوجد وراء الأفكار والمشاعر وهو الذي يجعلها ممكنة، كما لو كانت المشاعر تأتي متى تريد، فيتحول «أنا» إلى مجرد واقعة لغوية أو مقولة نحوية «الفاعل»، و«الأنا» إلى مجرد أثر سطحي يلبس ما يسكنه. باختصار شديد، إن الزعم الديكارتي، بأننا نفكر في شيء ما لأننا نريده، قول من دون معنى لأننا نواجهه بالتساؤل: ولماذا هذه الفكرة أو هذا الشعور وليس غيره؟

يعتبر نيتشه الفلسفة الكلاسيكية «سوء فهم للجسد»[43]؛ لذا يقترح «اتخاذ الجسد نقطة انطلاق، وجعله خيطا ناظما، هذا هو الأساسي، إن الجسد ظاهرة غنية جدا، تسمح

بملاحظات أكثر وضوحا..»، «إن الجسد فكر مُفاجِئ أكثر مما كانت الروح من قبل». ويتابع في السياق والكتاب نفسه[44]: «يجب أن نضعه (الجسدَ) في المقام الأول، لأسباب منهجية، من دون أحكام مسبقة حول دلالته القصوى». أما «الوعي فليس سوى أداة... لا هـو أكـثر ضـرورة ولا أكثر جاذبية... يجب إذن قلب التراتب... والاحتفاظ بما هو فكري كلغة مشفرة للجسد»[45].

أما هنري برغسون فيزعم أن ما هو مشترك بين النزعات الفلسفية التي ناقشت مشكل العلاقة بين الجسد والفكر هو كونها تعتبر العمليات الأولية للفكر (الإدراك والتذكر) عمليات معرفية خالصة، لكنها تتجاهل العلاقة بين الإدراك والفعل والذكرى والسلوك[46]. فوظيفة الذاكرة هي ربط إدراكات الماضي بالحاضر واقتراح القرار الأفضل، أما الإدراك فعمليات كثيرة ومعقدة في الدماغ تفسر في مجال البيولوجيا العصبية، يقتصر دوره على انتقاء الصور التي لا أتحكم فيها وكل الصور المتبقية التي لا تهم حاجات الصورة التي أسميها جسدي. هكذا، سعى إلى حل مشكل الجسد والفكر من خلال التنبيه إلى أهمية الذاكرة الخالصة (الدافع الحيوي للتطور الخلاق)، لأن هذه الأخيرة تركيب بين الماضي والحاضر والمستقبل، وهي تتمظهر عبر الأفعال التي تسبب اتحادها مع الجسد. فالجسد هو الجسم الذي يعرفه الإدراك من الخارج عن طريق الصور ومن الداخل عبر الشعور[47]، بمعنى أن الفرد يدرك جسده عبر الصور التي يمنحها له هذا الجسد، أما وظيفة الجسد فهي تحريك الأشياء مما يجعله مركز الأفعال[48]، والفعل ليس سوى ملكة تغيير الأشياء، «ملكة يشهدها الوعي، والتي تتمركز فيها كل قوى الجسد المنظَّمة»[49]، لتصبح الأجسام التي تحيط بجسدي محل انعكاس الفعل المحتمل لجسدي عليها. أي أن الإدراك معرفة خالصة، فـ «جسدي هو ما يرتسم في مركز هذه الإدراكات، وشخصي هو الموجود الذي يجب أن نرجع إليه هذه الأفعال»[50]. يمتلك الدماغ، في نظر برغسون، خصائص فيزيائية فقط، ومن ثم فدوره التلقي فقط، ثم نقل الحركة، أما الإدراك (الإدراكات الدماغية) فشيء ما إضافي في المادة (الوظائف الانعكاسية للنخاع الشوكي)، لا يختلف عنها سوى في الدرجة وليس في الطبيعة[51]. إن علاقة الإدراك الخالص بالمادة أشبه بعلاقة الجزء بالكل. أما اختلاف الإدراك عن الذاكرة فمن حيث الطبيعة لأن الذاكرة ليست مجرد وظيفة دماغية[52]، إذ «مع الذاكرة نحن حقا في مجال الفكر»[53].

محصول القول: إن الجسد يتوجه، في نظر هنري برغسون، دائما نحو الفعل، ووظيفته الحد من حياة الفكر، لأن مهمته هي انتقاء الصور والتمثلات ومن ثم إقصاء البعض منها؛ مما يعني أنه لا يخلق أي حالة نفسية أو فكرية. يقتصر إدراكنا على المواضيع التي تؤثر في أعضائنا، وتهيئ حركاتنا وأفعالنا؛ مما يعني أن دور الجسد لا يكمن في تخزين الذكريات، بل في اختيار الذكرى المفيدة، تلك التي تكمِّل وتوضح الحالة الراهنة من أجل الفعل النهائي، ويكون هذا الاختيار من أجل نقل الذكرى إلى الوعي عن طريق الفاعلية الواقعية، لأن القانون الأساسي

للحياة النفسية هو: «التوجه من وعينا نحو الفعل»[54]. وعليه، يرى برغسون أن نظريته في الإدراك الخالص من جهة والذاكرة الخالصة من جهة أخرى تهيئ الطريق للتقارب بين الممتد وغير الممتد، وبين الكم والكيف أي، بين الجسد والفكر[55]. لكن اعتقاده في الاختلاف بين الإدراك والذاكرة من حيث الطبيعة جعله يسقط في النزعة الثنائية التي كان يجهد نفسه للتخلص منها.

4 - التصور الطبيعي للجسد: من التفكير في الجسد إلى تجسيد التفكير

نستنتج مما سلف أن تاريخ التفكير في الجسد مبني على مبدأ التعالي وأحيانا المفارقة، فإما أن الفلاسفة كانوا يعتبرون الفكر - أو الروح - متعاليا على الجسد بالقدر الذي يسمح له بالتأمل في الجسد ذاته وفي علاقته بالفكر، وهو ما يعني تفضيل أو على الأقل إسناد أسبقية معرفية أو وجودية إلى الفكر. يتبنى هذا التصور العقلانيون والمثاليون، وإن كان بدرجات متفاوتة تتراوح بين نزعة الأنا وحدي المتطرفة والمثالية المعتدلة. ويتلخص هذا التصور في الاعتقاد في اختلاف طبيعتي هذين العنصرين المكونين لماهية الإنسان: الفكر والجسد، أو الروح والمادة. من هذا المنطلق فضلنا تسمية هذا التصور «التفكير في الجسد». في المقابل نجد التصور المادي أو الطبيعي لهذه العلاقة الذي يبتدئ من ديموقريطس وأناكساجوراس وينتهي إلى المادية الجدلية والتصورات العلمية التجريبية للعلوم البيولوجية العصبية. وحيث إن هذه الأخيرة تنطلق من الجسد بوصفها معطى حسيا وموضوعا للتحليل والتحقق العلمي وليس مفهوما مجردا، فقد ارتأينا تسميته: «تجسيد التفكير»[56]. يرى ميشيل سير أن السنين الأخيرة تشهد ولادة جسد جديد. إنه «جسد يخرج من الضرورة ليدخل الإمكان»، فقد دخلت البشرية، وفق ميشيل سير، عهد إنسان العلم Hominescence[57]، يفرز هذا العهد الجديد منطقا جديدا يعين ترابطا جديدا بين الجسد الإنساني والعلم من أجل زيادة كبيرة في الإنجازات المعرفية، إنه عهد الإنسان الذي انتصر على شروطه المادية، وفي الوقت نفسه أصبح ضحية انتصاراته؛ لأننا «أضحينا المواضيع السلبية لأفعالنا باعتبارنا ذوات»[58]. تمثل التحولات المعاصرة مرحلة من التطور العلمي الذي يدخل ضمن الانقلابات الحالية للمجتمع ولتقدم الإنسان؛ لذا يعتمد ميشيل سير في امتحان الجسد أو تطويره أو فهمه أو بنائه على العلوم المعاصرة والتكنولوجيا، وعليه ستنسخ أسئلة إشكال الجسد والفكر لتصبح كالآتي:

هل يمكن التفكير في الجسد إذا كان ما يحدد الجسد هو الفعالية، وإذا كان لا يمكن بلوغ الجسد بالوعي، لأن الوعي يستند إليه؟ هل يمكن التفكير في الجسد عن طريق تأويل أشكال ردود الأفعال؟ إذا كان التفكير إحدى وظائف الدماغ فماذا سيكون التفكير الغريزي الخالص؟ هل هو عمليات عصبية واعية أم عمليات عقلية لاواعية؟ وإذا كان الجسد «لا وعي ضروري»،

وإذا كان من المستحيل على الذات أن تعطى كموضوع، فكيف نحصل على الفكر؟ إن الجسد كل وأجزاء في الوقت نفسه، إحساس وغفلة، ظاهر وباطن، هيئة وماهية، ثابت ومتحول، صيرورة دائمة نحو حالة ما. باختصار إن الجسد تعددية، وصيرورة، فهل يمكن التفكير فيه؟ ألا نحتاج في كل مرة إلى تعديل نظرتنا طبقا للمظاهر؟ وما الفرق بين التطابق مع الواقع والتطابق مع المصير؟

لم يخرج تاريخ وضع المشكل عن ترجيح أحد طرفي المشكل: الجسد أو الفكر؛ فعرف التصور المُرَجِّح للجسد أو المادة بالنزعة المادية وأغلب دعاته من العلماء، في حين عرف دعاة ترجيح الفكر بالمثاليين أو العقلانيين وأغلبهم من الفلاسفة. ونظرا إلى تطور العلوم البيولوجية خصوصا العصبية، وكذا علوم النفس ومنها على وجه الخصوص علم النفس المعرفي، فقد تناسخت صيغ وضع المشكل إلى حد التعقيد.

إن هذه الصيغة المعاصرة لعلاقة الجسد بالفكر هي التي يصطلح عليها الفلاسفة المعاصرون بمشكل الجسد والفكر في الإبيستمولوجيا المعاصرة والذي يعبر عنه السؤال الآتي: كيف تتمكن المادة من خلق الأفكار؟ يفترض هذا السؤال أمرين: أولا أن الدماغ هو الذي ينتج الأفكار، وثانيا أن السؤال وإن تغيرت صيغته أو سياقه، أي أصبح يوضع في مجال العلوم، فإنه يبقى في عمقه سؤالا فلسفيا. فهل يمكن أن نجد له جوابا علميا؟ إذا كان ذلك ممكنا فهل يكتسي هذا الجواب صفة العقلانية التي تتصف بها الموسوعة العلمية؟ أو لنقل بلغة كارل بوبر: ألا تقبل النظريات حول مشكل الجسد والفكر الإبطال إذا سلمنا أن هذا الأخير هو معيار علمية النظريات العلمية[59]؟

تجدر الإشارة إلى أن التصور العلمي المعاصر يرفض الفصل بين الجسد والفكر لأن الأفكار منقوشة في الدماغ، وما يسمح بالتعبير عن الفكر، أو بعبارة أدق، عن الأفكار هو التفاعل بين الخلايا العصبية الدماغية. لكن مثل هذا الجواب وإن بدا في ظاهره واضحا غير أنه يضمر تسليما بماهية الفكر، لذا نتساءل: ما المقصود بالفكر أو العقل في التصور العلمي المادي؟ سنتناقض إذا تحدثنا عن جوهر أو كائن فكري مستقل، كما أن الزعم بحصر الفكر في العمليات الدماغية الملاحظة تجريبيا لا يكتفي بنفي هذا الكائن المستقل بل يؤدي إلى رفض علوم أخرى تدعي العكس، ونقصد هنا علم النفس الذي يستعمل مفاهيم مثل «الصورة الذهنية» و«الوعي» و«الرغبة» و«الذكاء»، لتدمجه في البيولوجيا العصبية[60]. لكن هذا الإدماج وإن بدا للعلماء ممكنا غير أن هناك بعض المفاهيم المرتبطة بالفكر كالهوية والشخص والذاتية والفطري والمكتسب التي تضع المشكل من جديد. ولعل هذا هو السبب في توالد الأسئلة المتعلقة بمشكل العلاقة بين الجسد والفكر.

ونظرا إلى أن صيغة وضع السؤال توجه طريقة الجواب، فإن العلم المعاصر قد اختلف في الإجابة عن هذا الإشكال؛ لأن العلماء اختلفوا في طريقة وأسلوب وضع السؤال إلى حد الخلاف، لكن يمكن عموما تصنيف هذه الأجوبة في أربعة مجالات معرفية:

1 -**الفلسفة العصبية** (النزعة السلوكية المنطقية والنزعة الإقصائية): من السهل اختصار هذا التصور في القول بالتماثل بين ما هو فيزيائي وما هو ذهني، وعليه فإن كل العمليات العقلية أو الفكرية التي يقوم بها الإنسان يطابقها نشاط عصبي يمكن وصفه من خلال عملية فيزيائية وكميائية، وهو ما يعني أن معرفة أحدهما تعفينا من معرفة الثاني؛ لأنهما، بمعنى ما، شيء واحد. ويمثل هذا الاتجاه كل من بول وباتريسيا تشورتشلاند(*) اللذين يزعمان أن الفكر ليس سوى تفاعل بين الخلايا العصبية أو العصبونات، ومن ثم وجبت دراسة الفكر في مجال العلوم العصبية Neurosciences.

لقد صاغ **بول تشورتشلاند** نظرية تدعى «المادية الإقصائية Eliminative Theory»[61] تنفي وجود أي حالة ذهنية ، مثل الفكر والوعي والمشاعر والأفكار، بالنسبة إلى العالم التجريبي. وإذا كانت هذه الألفاظ متداولة بين الناس فليست في الأصل سوى وقائع عصبية. واستعمال مثل هذه الألفاظ راجع إلى عدم قدرة الناس على وصف العمليات العصبية الحقيقية، إنها أشبه بالأساليب المجازية للتعبير عن أمور فيزيائية. إن المسألة مسألة وقت، إذ إن تقدم العلوم الخاصة بالدماغ سيؤدي إلى إقصاء علم النفس والاستيعاض عنه بالعلوم العصبية[62].

أما **باتريسيا تشورتشلاند** فتدعو أيضا إلى إقصاء كل نزعة نفسية لمصلحة العلوم العصبية[63]، وإلى حصر عمل فلاسفة العقل في تعميم الاكتشافات العلمية، وبالتالي اقتراح نماذج تفسيرية لاشتغال الدماغ. بمعنى أن الفلسفة العقلية ستتحول إلى نوع من الترجمة، من المفاهيم الفلسفية السائدة إلى اللغة العلمية الصارمة للعلوم العصبية، والتنظير بقصد تفسير طبيعة الدماغ. وعلى هذا الأساس قدم بول تشورتشلاند نموذجا تفسيريا لاشتغال الدماغ[64] يقوم على هندسة للترابطات بين الخلايا العصبية.

وقد وجهت كثير من الانتقادات إلى هذا التصور نظرا إلى طابعه الاختزالي المفرط، خصوصا من طرف علماء البيولوجيا العصبية وعلى رأسهم **جون دولاكور**[65]الذي يؤاخذ هذا التصور من حيث اختزاليته وصبغته الفلسفية البعيدة عن التخصص العلمي الصارم.

خلاصة القول: إن التصور المادي الإقصائي يفترض إمكان وصف كل أوجه الفكر، سواء الذاتية أو الموضوعية، باعتبارها عمليات فيزيائية أولية. لكن هذا التصور لا يصمد أمام التساؤل: هل يمكن فعلا إقصاء البعد الذاتي النفسي (الأحاسيس، الألم، الذوق الجمالي، الغضب، باختصار كل الانفعالات) من عقل الإنسان من دون أن تكون لذلك آثار على ردود أفعاله؟ كان ديكارت يرى أن الكلب مثلا ينبح بصوت عال عندما نضربه، لكن هذا لا يعني أنه يشعر بالألم؛ مما يعني أن نباحه أو هربه ليس سوى رد فعل آلي لطبيعته العضوية[66].

يعتبر **برتراند راسل** أول من اعتبر علم النفس أو علم العقل خاضعا لقانون العلِّية، حيث يرى أن الذهني والفيزيائي «لا يختلفان في أي خاصية محايثة [...] بل فقط من خلال

(*) Paul et Patricia Churchland.

استعدادهما وسياقهما»[67]. كما يسند إلى الخصائص الفيزيائية مبدأ استنتاج حالة العقل أو الفكر انطلاقا من حالة دماغية[68]. لكن هذا التصور الذي يوحد بين الجانب الفيزيائي والنفسي في الجسد لم يتمكن من وصف كيفيات التكوين المادي للحالات النفسية.

كما يرى لودفيج فيتجنشتاين أن السبب الأول في خطأ مبدأ موضعة الفكر في الدماغ هو استعمال القياس أو التماثل، مثلا، بين التفكير والتكلم بناء على بنيتهما النحوية، ولتوضيح ذلك يقدم مثال التعبيرين: «يعبر الفم عن الفكر» و«يعبر الدماغ عن الفكر». إن الفكر، في نظر فيدجينشتاين، «نشاط يستعمل علامات» وبذلك تتحصر مهمته في فهم بنية ونحو التعابير من قبيل «يعبر الدماغ عن الفكر» أو «الدماغ محل الفكر»؛ وحيث إن الدماغ عضو مادي فإن هذه التعابير تشمل الدماغ والحالة الذهنية التي ليست سوى اسم آخر للواقع الفسيولوجي وحالة الخلايا العصبية. بعبارة أخرى، يجب النظر إلى هذه التعابير بوصفها أساليب مجازية؛ حتى نقصي أي إمكان لوجود حالات ذهنية مستقلة؛ ولا يبقى أمامنا سوى التفسير العلِّي للجهاز العصبي.

وفي السياق نفسه يميز **د. م. أرمسترونج** بين «إدراك الجسد» و«إحساس الجسد» و«مشاعر الجسد» رافضا موضعة المشاعر في الجسد[69]؛ وهو ما يعني أن الوضع المعرفي للجسد يتغير طبقا للطبيعة الآلية للدماغ الإنساني[70]. «إن الأجساد هي التي تفكر»، في نظر أرمسترونج، «ولا يوجد جسد من دون فكر»[71].

فماذا يعني إذن القول بأن الفكر يوجد في الدماغ؟ الجواب ببساطة هو أن هناك عمليات فسيولوجية تكون في ترابط مع الفكر، وأن ملاحظتها قد تؤدي إلى اكتشاف الفكر. وهو ما يشرط صحة هذا الفرض بالملاحظة والتحقق[72].

2 - **نظرية «المظهر المزدوج»**: Dual aspect Theory أو الظاهرية المصاحبة Epiphenominalism ومفادها أن هناك تطابقا بين الجانب الذاتي المتلخص في الانطباعات والوعي والمشاعر، والجانب الموضوعي، أي الأنشطة الكيميائية والفيزيائية والبيولوجية للدماغ. بحيث إن الظواهر الفيزيائية تسبب الظواهر النفسية، لكن هذه الأخيرة لا تسبب شيئا. ويمثل هذا التوجه كل من طوماس نيجل وفرانك جاكوبسون(*).

مثلت هذه النظرية ردة فعل على التصور الإقصائي الذي يطابق بين الفكر والدماغ؛ فعلى الرغم من أنها تقر بأن الأفكار لها دعامة مادية فإنها لا تقبل اختزال الفكر في الدماغ أو مطابقته مع العمليات الدماغية. ومن ثم فإن هناك وجهين للعملة نفسها لا يقبلان القسمة، مثل الورقة النقدية: لها وجه موضوعي وآخر ذاتي. حاول طوماس نيجل أن يعرض هذا التصور من خلال تجربة افتراضية تتلخص في التساؤل عما يمكن أن يشعر به المرء لو كان وطواطا[73]. وعليه يحاول المقارنة بين سلوك الوطواط وسلوك الإنسان ليرى الفرق بينهما من جهة المكون الذاتي أو الوعي. يقر نيجل بأن الوطواط يتمكن من الطيران في الظلام معتمدا

(*) Thomas Nagel; Frank Jakobson.

على تموجات وذبذبات، تماما كما يعتمد الإنسان على العين، وإذا كان العلم قادرا على دراسة ومعرفة هذه العملية الفيزيائية فإنه غير قادر على أن يستشف أو يشعر ذاتيا بما يشعر به الوطواط. بعبارة أخرى، إن الذاتية تند عن التفسير العلمي لأنها تتطلب التماهي أو استبطان الحالات الجوانية للوطواط. وعموما يرى توماس نيجل أن في إمكاننا أن نتصور أجسادنا كما هي في الواقع من دون عقلنا، مما يعني أن عقلنا مختلف عن جسدنا برمته، وبالخصوص عن وظائفه العصبية. بعبارة أدق إن الوعي يتجاوز الوظائف الجسدية والعصبية.

وفي السياق نفسه يقدم فرانك جاكسون مثالا مشابها[74]، يتخيل فيه الفتاة (ميري) التي لا تعرف الألوان لأنها نشأت في غرفة بها الأبيض والأسود فقط، أو يمكن أن نتصور أنها تعاني عمى الألوان، ومن ثم ترى العالم بالأسود والأبيض فقط، وهب أن ميري أتمت دراستها في تخصص الفسيولوجيا العصبية للبصر، ما يعني أنها اكتسبت جميع المعارف العلمية الخاصة بالألوان، وهو ما يمكنها من معرفة العمليات البصرية التي تحدث عندما نشاهد الطماطم أو السماء على الرغم من أنها لم تر من قبل اللونين الأحمر والأزرق. ولنفرض الآن أن ميري شفيت من إعاقتها، ما الذي سيتغير؟ من المؤكد أنها ستتعلم كثيرا عن الألوان خاصة والعالم عموما، فتكتشف بذلك أن معرفتها السابقة كانت ناقصة على الرغم من أنها كانت تتوافر على كل المعلومات الفيزيائية.

نستنتج من هذه التجربة الافتراضية أن الجانب الذاتي من الوعي، الخصائص أو الكيفيات (الكواليا) التي لا تختزل إلى المعلومات الفيزيائية، ليس سوى سمة مكملة للأشياء من دون أن تكون له وظيفة خاصة. لكنه على الرغم من ذلك مهم في تشكل المعرفة العلمية والإنسانية. لكن يمكن أن نعترض على هذا التصور بالتساؤلات الآتية: إذا كانت الذاتية مجرد صفة مكملة وغير ضرورية للمعرفة ألا يعني أنها نافلة؟ بل ما الشيء الذي تضيفه الذاتية إلى التحليل الفيزيائي الخالص؟ هل حقا تعتبر الانفعالات بكل أنواعها مجرد انطباع ذاتي غير ذي أهمية بالنسبة إلى الجهاز العضوي؟

يرفض ساوول كريبكه المكون الذاتي في العملية المعرفية الذي استنتجه طوماس نيجل من خلال تخيل تجربة الوطواط، إذ توصل إلى النشاز المعرفي بين الأجساد معتمدا على فكرة المُسمِّي الصلب rigid designator[75]، وهو التعبير الذي يحيل على الشيء نفسه مهما اختلفت السياقات، إنه اسم العلم، في حين أن الأوصاف المحددة، بلغة برتراند راسل، ليست كذلك؛ ذلك أن الوصل بين اسم العلم ووصفه المحدد قد يكون صادقا إذا وجد بينهما تطابق، غير أن هذا الصدق سيكون عرضيا إذ من الممكن أن يوجد عالم تكذب فيه هذه القضية. أما عندما يكون طرفا العبارة مسميين صلبين، أي اسمي علم فإن العبارة تكون صادقة بالضرورة في جميع العوالم الممكنة، أي صحيحة، مثال ذلك: «ياسر عرفات» و«أبو عمار»، فإذا طبقنا

هذا المبدأ على علاقة الجسد بالفكر، إذ نجعل طرفي العبارة الوصفية مسمّى صلبا من الحالة العقلية ومسمى صلبا من الحالة الجسدية (الدماغية) تكون العبارة صادقة. بيد أن هذا الربط سيكون عرضيا، إذ يمكن أن يوجد ألم من دون أن يوجد مثير، وبالتالي تصبح العبارة كاذبة.

3 - **النزعة الوظيفية**: جاءت ردا على النزعة المادية والنزعة السلوكية اللتين تنكران صفات العقل كالوعي والقصدية، مع محاولة تجنب الذاتية. لذا تزعم إمكان دراسة الفكر من دون الاهتمام بدعامته المادية لأن الفكرة الواحدة يمكن التعبير عنها باعتماد دعائم فيزيائية مختلفة جدا. إذ يمكن أن نتلفظ أو نكتب العبارة نفسها أو ننحتها أو ننقشها، فلا نهتم إلا بمضمون الرسالة الذي يظل هو نفسه. يمثل هذا الاتجاه كل من جيري فودور وهيلاري بوتنام(*)، وإن كان هذا الأخير قد غير رأيه فيما بعد. ويقوم هذا التصور على الفكرة الأساسية التالية: من الممكن قياس الزمن سواء بالساعة الميكانيكية أو ساعة كوارتز، أو ساعة شمسية أو مائية، لكننا في نهاية المطاف ننجز المهمة أو الوظيفة نفسها. وهو ما يعني أننا نستطيع تنفيذ الوظيفة نفسها بمعدات ووسائل مختلفة تماما، من دون أن نحتاج إلى وصف شامل لهذه الدعامة المادية. وهذا ما يعبر عنه بوتنام قائلا: «إن اشتغال الآلة الحاسبة، وفق النزعة الوظيفية، مثلا لا يفسر عن طريق فيزياء الآلة الحاسبة. بل يفسر عن طريق برنامج الآلة»[76].

حاصل القول: إنه من الممكن دراسة الوظيفة النفسية أو الدماغية باستقلال تام عن الدعامة المادية من دون أن يلزم عن هذا الاعتقاد في اختلاف طبيعتي الدماغ والفكر. فإذا كان هناك منطق للوظيفة الذهنية وجهاز عضوي فإنهما ليسا مستقلين وجودا إلا من حيث إمكان دراستهما. وعليه، فإن محاولة فهم الأفكار عن طريق ملاحظة الخلايا العصبية، وفق جون فرانسوا دورتييه[77]، أشبه بمحاولة فهم أغنية لفرقة البيتلز فقط عن طريق تحليل الموجات الصوتية التي تبعثها، أو محاولة تفسير اشتغال بنك ما عن طريق فسيولوجيا موظفيه.

حاولت النزعة الوظيفية التمثيلية[78] مع جيري فودور استبدال مفهوم العقل بالفكر من أجل تجنب النزعتين الاختزاليتين: النزعة السلوكية المنطقية والنزعة المادية الفسيولوجية. وذلك من خلال وصف الفكر باعتماد نموذج الحساب Computation[97] باعتباره يماثل بين الخصائص الوظيفية للجهاز العصبي والخصائص الفيزيائية للجهاز الآلي[80]؛ لأن هناك تماثلا، في نظره، بين الحالات النفسية للجهاز العصبي والحالات المنظمة للآلة الحاسوبية[81]. وهو التصور الذي يدخل ضمن نظرية تماثل الحالة الوظيفية Functional state identity theory. باختصار شديد، ترى هذه النزعة أن الإنسان والأجهزة النفسية أنساق لمعالجة المعلومات مما يجعلها تشبه الحاسوب، وبالتالي تماثل العمليات المعرفية لدى الإنسان الذكاء الاصطناعي، ومن هذا المنطلق يصنف جيري فودور الجسد في مرتبة الأجهزة المحيطة، التي تقدم المعلومات للأجهزة المركزية عبر محولات إرسال تتلقى المعلومات فتحولها ثم تعيد إرسالها؛ وحيث إن الجسد

(*) Jerry Fodor, Hilary Putnam.

لا يفكر فإن الموجهات الحسية والإدراكية لا تنتمي إلى خصائص العملية المعرفية المركزية[82].
هكذا حاول تفسير المشكل من خلال وضع تماثل بين الدماغ والحاسوب؛ ذلك أن علاقة الفكر بالدماغ أشبه بعلاقة البرنامج بالحاسوب، إذ يمكن استعمال أو تطبيق برنامج معلوماتي (Software) على عدة دعامات أو أجهزة (hardware)، حتى لو كان ذلك عن طريق الورق والقلم؛ لأن المهم بالنسبة إلى البرنامج هو فهم منطقه، ومتوالية التعليمات التي يتضمنها وليس الدعامة المادية التي يطبق فيها. وبالمثل لفهم الفكر يجب الاهتمام بالمنطق المستعمل في العمليات الذهنية.

أ - **استبدال الدماغ بالجسد**: يظهر الجسد في فلسفة العقل أو الفكر فقط لمعارضة النزعة المادية الاختزالية التي يتبناها أرمسترونج وبول تشورتشلاند[83]. سيعوض الجسد بالعضو المركزي فيه، أي الدماغ؛ وهو ما أدى إلى إقصاء الجسد الحسي وبالتالي البحث عن نماذج نظرية تسمح باختزال الجسد في الدماغ. وبذلك فقد «انخرط أخصائيو الدماغ والعقل والذكاء الاصطناعي، في مطلع الألفية الثالثة، في لقاء تاريخي مع ما يمكن أن يعتبر مصدرا لقطيعة إبيستمولوجية حقيقية»[84]، تتمثل في دراسة الصورة التشريحية والوظيفية للدماغ، فخلقت ما يسمى علم النفس العصبي المعرفي الذي يتغيا وصف الشبكات العصبية في أثناء تحركها من أجل معرفة الذوات. بمعنى أنه يعتبر الحالات الدماغية، التي توصف بطريقة وظيفية، هي الخاصية الفيزيائية للحالات الذهنية، وإن كان من الممكن دراسة محتوى هذه الأخيرة بشكل منعزل. إن هذا الوصف الوظيفي هو الذي يسمح بوجود علاقة قصدية للدماغ مع الأشياء الواقعية. وبذلك يتضافر في دراسة الحالات الذهنية كل من علم النفس والبيولوجيا وعلوم الدماغ أو العلوم العصبية.

ظهرت العلوم العصبية المعرفية في العام 1982، وتقوم على فرضية «التعالق الجوهري الاستكشافي»[85]، وهي انتقال من فلسفة الدماغ إلى بيولوجيا الدماغ. وتتلخص مهمة هذه العلوم أولا، في تفسير عمل الجهاز العصبي باعتماد الخصائص البيولوجية والعصبية التشريحية والعصبية الفسيولوجية، ثانيا، الربط بين الخصائص البيولوجية العصبية والقدرات المعرفية، ثالثا، البحث عن الترابطات الدماغية والقدرة المعرفية، رابعا، الإقرار بالتعالق الوجودي بين الخصائص النفسية والخصائص البيولوجية العصبية، خامسا وأخيرا، رفض النزعة البيولوجية العصبية الإقصائية وكذا علم النفس التقليدي لأن الحالات النفسية هي حالات بيولوجية عصبية وليست مجرد ترابطات أو خصائص.

ب - **الجسد العصبي الحاسوبي**: حاولت العلوم المعرفية دراسة الفكر أو العقل من خلال نموذج الحاسوب والمعلوميات[86]، وهو ما سمي النزعة الترابطية connectionism التي أعادت الجسد إلى نظرية العقل، غير أنه جسد افتراضي وحاسوبي[87]. يستند هذا التصور إلى فكرة

التطور والانتخاب الطبيعي، ذلك أن الدماغ البشري تحول من الصغر والبساطة إلى الكبر والتعقيد، أي من الأوسترالوبشسكيس إلى إنسان البيونيك والجينوم. وحيث إن الأعضاء الحية تخضع للتطور كذلك، فإن الدماغ قد تطور بالوتيرة نفسها وربما بشكل أسرع. لذا نتساءل: كيف انتقل الدماغ من عضو حسي حركي إلى عقل ووعي؟ بعبارة أخرى كيف تطور الذكاء البشري[88]؟ إن المطلب هو تفسير تطور الذكاء البشري استنادا إلى مبدأ مفاده أن الإنسان العاقل تطور من حيوان بدائي (جسد حي) إلى إنسان عاقل. وتمثل القشرة الدماغية، المسؤولة عن العمليات العقلية العليا، حلقة التطور. ونظرا إلى استحالة إعادة هذه الصيرورة التطورية فسيكون كل جواب عن سؤالنا السابق مجرد تخمين، غير أن عذرنا في ذلك أن التخمينات أساس النظريات العلمية. إن اختزال الدماغ في الذكاء هو الذي أوحى للعلماء بفكرة التماثل مع الحاسوب. فهل يمكن للحواسيب التي تصمم من خلال استخدام القشرة الدماغية أن توفر نسخة أو تقوم بالاستغناء عن القشرة الدماغية؟ إن أهم وظيفة من وظائف الدماغ هي التعلم، وهذا يعتمد على استيعاب المعلومة بدرجة من الذكاء، والمعلومة الرقمية أشبه بخيط من الواحدات والأصفار، أي متوالية من الموصلات أو الترانزيستورات المشغَّلة (الواحد) والمُعطَّلة (الصفر). إن الترانزيستور هو نقطة من المعلومة التي تسمى البايت byte والتي يرمز إليها بمتوالية من الواحد والصفر[89]. وعليه، يتكون نظام الحاسوب من ترانزيستورات قابلة لأن تشغل وتطفأ إراديا، وتراتبها يناظر الاختلاف في محتوى المعلومات، أما القدرة على تشغيلها أو إطفائها فتناظر القدرة على معالجة المعلومات. تدخل المعلومات إلى الحاسوب عبر لوحة المفاتيح لتعالج في وحدة المعالجة المركزية Central Processing Unit غير أن الحاسوب ليس مجرد مجموعة من الترانزيستورات، تماما كما أن الدماغ ليس مجرد مجموعة من الخلايا. هناك أولا فرق بين الجانب المادي في الحاسوب، أي الجهاز (Hardware) والجانب العقلي فيه أي البرنامج أو التعليمات (Software)، وتختص التعليمات بحل المشكلات لذا تسمى باللوغاريتم.

انطلاقا مما سلف حاول العلماء وضع برنامج أو صنع آلة واعية[90]، تحاكي عمل الجهاز العصبي (الدماغ) البشري، سمي مثل هذا البرنامج «الشبكة العصبية» أو «الآلات القابلة للتعلم» أو «الذكاء الاصطناعي». وتقوم هذه البرامج على قانون التعلم لدى الإنسان والحيوان، أعني، منهج المحاولة والخطأ، الذي يسمى بالتدريب. تتكون الشبكة العصبية من وحدة مدخلات وأخرى للمخرجات وثالثة خفية تحول المدخلات إلى مخرجات. قد تشمل الوحدة الخفية مستويات متراتبة من الترانزيستورات بينها تواصل معلوماتي يحدث من الأدنى إلى الأعلى. وعليه، يمكن تطوير حواسيب تقوم بأشياء غير مبرمجة فيها، أي تكون مستقلة بذاتها، لا يتوقف الأمر سوى على الزيادة في عدد الترانزيستورات على الرقاقة الرقمية، وهو ما

يؤكده جيمس تريفل قائلا: «يمكننا أن نستنتج أن اليوم الذي سنكون فيه قادرين على وضع 100 بليون ترانزيستور على رقاقة رقمية، سيحدث هذا نحو العام 2020 [...]، سيصل عدد الترانزيستورات التي يمكن وضعها على رقاقة رقمية. بل سيتجاوز عدد الخلايا العصبية في دماغ الإنسان. وهذا ما يجب أن نبقيه في أذهاننا عندما نقارن النظامين»[91].

وعلى منوال مكونات الشبكات العصبية الحاسوبية نجد الشبكات العصبية عبارة عن تجمعات للوحات الحساب تتكون من خلايا عصبية مدخلات Inputs، أي وحدات الشبكة العصبية التي يتأثر فعلها بالمحيط بشكل مباشر، لذا تسمى الأعصاب المرئيـة، وخلايا عصبية مخرجات Out-puts تسمح بملاحظة نتائج الحسابات التي تنجز. وللزيادة في قدرة الشبكة[92] حسابيا تضاف إلى الخلايا العصبية المرئية الخلايا الخفية، تلك التي لا ترتبط مباشرة بالمحيط، إذ توجد بين المدخلات والمخرجات لتعالج المعلومة بشكل قبلي، وهو ما يستلزم شبكة متعددة الطبقات. تتصف هذه الشبكات، التي طور تيرانس سيجنوفسكي T. Jesnowsky، بالقدرة على التعلم على الرغم من اشتمالها على طبقات خفية، مما يقوي قدرتها الحسابية.

محصول القول: إن الدماغ يستعمل مجموعة من شيفرات يجري من خلالها تمثيل المعلومة عبر عدد من الخلايا العصبية النشيطة. تبيِّن هذا شبكات الخلايا العصبية الاصطناعية التي تشكل وسيلة لخلق وضعيات عملية التعلم مع التنبيه إلى بث المعلومة وأثرها في الشبكة برمتها. وقد حاول تيرانس سيجنوفسكي تطبيق نموذج البصر لوصف عملية التعلم نظرا إلى أهمية الإدراك البصري في عملية التمييز بين المرونة المعلوماتية والمقارنة مع المعطيات التي سبق ترميزها داخل الشبكة. كما ساهم في وضع فرضية شيفرة ثانية مُنظِّمة، فإذا كانت الشيفرة الأولى تسمح بتسجيل المعلومات البصرية في الأعصاب في وقت محدد فإن المشكل يظل قائما فيما يخص الترابط الزمني بين خليتين عصبيتين ناتجتين عن شيفرة ثانية خاصة.

ونظرا إلى أن إدراك الألوان يمثل أحد المواضيع المركزية في نقاشات العلوم المعرفية، فقد حاولت كل من باتريسيا تشورتشلاند وتيرانس سيجنوفسكي نقل نموذج إدراك الألوان إلى مجالات معرفية أخرى، ساعدهما على توضيح ذلك تطور التقنيات الجديدة في مجال الفيزياء والعلوم العصبية البيولوجية مثل تقنية بث البوزيترونات عن طريق التصوير المقطعي Posi-trons Emission by Tomography أو تقنية الصور ذات الرنين المغناطيسي Functional Magnetic Resonance of Images، التي تقر بأن جزء القشرة الدماغية الذي يكون نشيطا في أثناء الإبصار ينقسم إلى عدة مناطق وظيفية، توجد كلها وراء القشرة في الفصوص القذالية الصدغية، مما يعني أن وجود مثير في منطقة صغيرة من الحقل البصري ينشط أعصابا محصورة في منطقة صغيرة من كل باحة بصرية، وأن مثيرين متجاورين يُنَشِّطان منطقتين متجاورتين من كل باحة.

مجمل القول: إن الشبكات العصبية ضرورية لمعالجة التعقيد والخصوصية الوظيفية المرتبطة بإنجاز أي مهمة دماغية[93].

أما دانييل دينيت D. Dennett فيعارض النزعتين العقلانية والثنائية عندما يدافع عن فكرة الترابط بين ملفوظات اللغة الذهنية وملفوظات اللغة الفيزيائية[94]. ويتلخص تصور دينيت في الإجابة عن السؤال: كيف يشتغل العقل - الدماغ؟ يرى دينيت أن وجود ألفاظ في اللغة المتداولة لا يعني بالضرورة وجودها في الواقع أو العالم، كما أن العلوم المعاصرة قد أبانت عن صعوبة وصف الكائنات العقلية. مناط ذلك أن العقل - الدماغ يشتغل بشكل لا واع في أثناء عمله الواعي، إذ إن كل فعل عقلي واع يخفي عمليات دماغية لاواعية كثيرة ومتنوعة؛ وهو ما يعني أن الإنسان يكون دائما في عملية تنظير[95] مرتجل Théorisation، وعليه يتلخص عمل العقل في انتقاء استراتيجية تأويلية تسهل الحياة اليومية باعتماد مفاهيم وتجريدات ومواقف قضوية كأدوات تمكننا من مقاربة سلوك نظرائنا الذين جرى انتقاؤهم من طرف التطور لهذا الغرض[96]. باختصار إنها «تقنية اجتماعية». عموما يتعامل دينيت مع كل موضوع كجهاز قصدي، وهو ما يسند المعتقدات للكائنات الإنسانية والاصطناعية معا، فيسمح بوصف كل العمليات الإدراكية للفكر والفعل من خلال نموذج متعدد الأوجه[97] من دون أن يوجد عامل مركزي مسيطر. يشكل المعيش الجسدي للزمان والوعي والإدراك تيارا موازيا من المضامين المتحركة يُمكِّن من إدماج عمليات التأويل والاستنتاج والبناء في عملية معالجة المعلومات.

وعموما فقد اعتبر انتقاد طوماس نيجل، من خلال تجربة الوطواط، وتجربة ميري لفرانك جاكسون، أهم الانتقادات التي وجهت إلى النزعة الوظيفية. ويمكن أن نضيف إليهما نقد نيد بلوك Ned Block[98]، الذي يتلخص في افتراض كون شعب كبير، يتكون من بليون مواطن، يطبق خطوات برنامج وظيفي من النوع الذي ينجزه الدماغ البشري، بفرض أن هذا الأخير يتكون كذلك من بليون خلية عصبية. فإذا حاول كل مواطن تطبيق الوظيفة المطابقة لوظيفة الدماغ، فلن ينتج عن ذلك العقل أو الوعي كما ستكون الحال بالنسبة إلى الدماغ. وفي السياق نفسه حاول جون سورل إبطال دعوى النزعة الوظيفية، والذكاء الاصطناعي على وجه الخصوص، من خلال فرضية الغرفة الصينية[99]، ومفادها أن شخصا بإمكانه أن يجتاز اختبارا في اللغة الصينية وإن كان يجهلها، إذ يكفيه أن يتبع التعليمات الموجودة في كتاب يوضع رهن إشارته من دون أن يفهم معنى اللغة الصينية. وإذا أجرى الاختبار نفسه باللغة الإنجليزية فسينجح بالقدر نفسه لكن مع فهم المعنى. وهكذا يستخلص سورل أن هناك فرقا بين تطبيق برنامج معلوماتي والفهم، أي بين الدماغ والعقل. بمعنى أن العقل يمتلك قدرا معينا من التعقل لا يملكه الحاسوب، بل لن يمتلكه[100]. والعلة في ذلك أن الحاسوب يخزن المعلومات أو بالأحرى الرموز تركيبيا، بينما يسند العقل البشري المعاني إلى الرموز.

حاولنا حتى الآن تحليل مفهوم الجسد من منظور فلسفي خالص، ثم من زاوية بيولوجية علمية، وهو التصور الذي نقلنا إلى الحديث عن الجسد ككتلة مادية حية، مما يناقض تصور العلوم النفسية التي تعتبر الجسد مبدأ للمعرفة، وبالتالي تحصر غاية العلوم المعرفية في بناء علوم طبيعية للعقل[101]. يختزل التصور الطبيعي الجسد في الجانب العصبي المعرفي أي في الدماغ. ومهمة هذه العلوم الطبيعية هي وصف كيفية اشتغال الدماغ/العقل في أثناء معالجته للمعطيات سواء كانت مضامين أو مواضيع مادية أو قضايا أو غيرها.

4 - **نظرية الانبثاق**: ترى أن الفكر حالة عصبية لكنها توجد في مستوى من مستويات الدماغ المختلفة، أقصد مستوى من التنظيم، إنه المستوى النفسي الذي يشبه علاقة البيولوجي بالفيزيائي. يمثل هذا التصور جون سورل[102]. يرى هذا الأخير أن الفكر يحتاج إلى دعامة عضوية لكنه يشكل خاصية «منبثقة» من مجموعة من الخلايا العصبية وليس من خلية عصبية واحدة[103]، تماما كما هي حال الماء الذي ينبثق من تركيبة الأكسجين والهيدروجين، لكن لا يمكن أن نجد خصائص الماء في أحد هذين المكونين منعزلا. أو كما تنتج «الروح الجماعية» عن فريق رياضي من دون أن نستطيع نسبة هذه الروح إلى أحد أفراده. بمعنى أن العملية الذهنية تنتج من تفاعل الخلايا العصبية. يتضح إذن أن التصور القصدي يرفض اختزال الجانب الذاتي أو الفكري في الجاني الفيزيائي العضوي للدماغ، اختزال البيولوجيا إلى الكيمياء وهذه إلى الفيزياء لأن كل علم يعالج الوقائع في مستوى معين من التحليل أو تطور الواقع؛ من هذا المنطلق يجب ألا نعتبر العلاقة بين علم النفس والعلوم العصبية علاقة خضوع بل اختلاف من حيث المقاربة طبقا لاختلاف مستوى تنظيم المادة.

يرى سورل أن طبيعة الفكر والدماغ متميزة إلى حد يجعل مقارنتها بأي شيء سواء كان عضوا أو حاسوبا، كما تزعم النزعة الوظيفية، أمرا مآله الفشل. هكذا انبرى في كتابه «إعادة اكتشاف العقل»[104] إلى نقد التصورات المادية سواء في الفلسفة أو في العلوم المعرفية من حيث إنها لا تلتزم بالموضوعية، كما تجرد النشاط الذهني من خصائصه الأساسية: الوعي والقصدية والذاتية. ما يعني في نظره أن كلا من النظرية الإقصائية أو الاختزالية والنظرية الوظيفية والفلسفة العصبية لم تتمكن من التفسير الصحيح للفكر وبالتالي عجزت عن حل مشكلة العلاقة بين الفكر والجسد. وهذا ما يعبر عنه قائلا: «حيث إن جميع النظريات ذات النفوذ خاطئة، وعندما أتحدث عن النظريات أعني أي نظرية تشمل «يَّة» (ism) باسمها «أو اكتسبت صفة المذهبية». وهنا أفكر في الثنائية، والثنائية الوصفية والثنائية الجوهرية على حد سواء، والمادية والفيزيائية والحسابية والوظيفية والسلوكية والظاهرية المصاحبة epiphenomenalism والمعرفية الإقصائية Eliminativism وشمولية النفس panpsychism ونظرية الوجه المزدوج dual aspect Theory والانبثاقية كما يتصورها الفلاسفة عامة»[105].

عموما يرى سورل أن فلسفة العقل أهم المشكلات الفلسفية والعلمية المعاصرة، إنها انتقال من فلسفة اللغة إلى فلسفة العقل. فالعقل يماثل الجسد إن لم نقل إنه هو، إذ يمثل الوسيط بيننا وبين المحيط أو العالم المادي، ومن ثم فالتساؤل حول الجسد تساؤل حول الخصائص الجوهرية للإنسان، إنه إعادة صياغة للسؤال الفلسفي التقليدي: ما الإنسان[106]؟ وما يسعفنا في دراسة العقل هو أولا البيولوجيا العصبية والعلوم المعرفية. إن الدماغ، في نظره، عضو حي لكنه لا يختزل في مجموعة من المدارات الكهربائية، ومن ثم فالوعي ليس وهما بل صورة الفكر، ما يعني أنه يناقض التصور الاختزالي. يقر سورل، من ناحية أخرى، بإمكان مقارنة الوعي بخاصية «الانبثاق» في الدماغ، التي ترتبط به عِلِّيا لكنها تنتمي إلى مستوى من الظواهر يند عن التحليل الفيزيائي والكيميائي الخالص، تماما كما هي الحال بالنسبة إلى صلابة قطعة الثلج التي لا تمثل خاصية لجزيئات الماء H_2O بل خاصية لترابطاتها. وهو ما يجعله معارضا للتصور الثنائي كذلك. وعموما يرجع سورل خطأ هذه التصورات إلى إسقاطها نماذج تفسيرية من مجالات علمية مختلفة، على مجال معرفي مغاير.

يرفض جون سورل الثنائية روح - عالم مادي، لذا حاول تحييد العقل وتبيان أن المعرفة لا تكمن فقط في القدرة على التعقل والحساب والتكلم بل تشمل القصدية والعلائقية والانفعالات أيضا. فالدماغ يمتلك استعدادات قبلية عقلانية وعاطفية واجتماعية، تشكل التمثل الذهني، إذ عندما يتناول الفرد شيئا بيده فإن الأوامر العصبية تقدم تعليمات تمثل فعل التناول، ما يعني أن تمثل الفعل يسبق الفعل ذاته. إنه الوسيط بين رؤية الشيء وتناول هذا الشيء. وبذلك يناقض هذا التصور علم النفس المعرفي السلوكي الذي يختزل السلوك في الحركة الآلية بين المثير والاستجابة.

عموما تدافع النزعة الواقعية القصدية لجون سورل عن العلاقة المزدوجة بين الحالات الذهنية التي تحدثها عمليات الدماغ وبين تلك التي تتحقق في بنية الدماغ. وهو ما يعبر عنه جون سورل قائلا: «تكمن أطروحتي في كون الظواهر الذهنية مُؤَسَّسة بيولوجيا: إنها تحدث في الوقت نفسه عن طريق الميكانيزمات الدماغية وتتحقق في بنية الدماغ. من هذا المنطلق، يرجع الوعي والقصدية إلى البيولوجيا الإنسانية تماما مثل الهضم والدورة الدموية [...]، لا يكمن الحل الصحيح لـ مشكل «الفكر - الجسد» في إنكار واقع الظواهر الذهنية بل في التقدير الصحيح للطبيعة البيولوجية»[107]. وهكذا حاول جون سورل تبيان ثنائية النظام الفسيولوجي والنظام الذهني من خلال الخطاطة التالية:

القصد ناشط	يسبب	حركات الجسد
يسبب ويحقق		تسبب وتحقق
المهيجات العصبية الفردية	تسبب	تغيرات فسيولوجية

مع الإشارة إلى إمكان إحداث القصد الناشط للتغيرات الفسيولوجية، والمهيجات العصبية لحركات الجسد. وبذلك تسبب المهيجات العصبية قصدية الدماغ، في المقابل يجتاز الإدراك والفعل وكل الحالات القصدية محتوى قصديا في صيغة نفسية.

هكذا، سعى سورل إلى حل مشكل «الجسد - الفكر» من خلال نزعة طبيعية بيولوجية Biological Naturalism، وهو التصور الذي يلخصه في أربع أطروحات[108]:

1 - إن الحالات الواعية حقيقية لا يمكن اختزالها.

2 - تسبب العمليات البيولوجية العصبية من مستوى أدنى في الدماغ الحالات الواعية، لكن ليس لهذه الأخيرة وجود مستقل.

3 - تتحقق الحالات الواعية بوصفها صفات في الجهاز العصبي، وهي أعلى مستوى من الخلايا العصبية، ونقط اشتباكها.

4 - تقوم الحالات الواعية بوظائفها بصورة سببية.

وإن كان يعترف بإمكان التجريب على بعض مناطق الدماغ فقط وليس كلها، وأن كل القنوات الحسية تترجم إلى قناة وسيطة واحدة هي السائل العصبي الذي تتغير كثافته وفق جهة المعلومة.

محصول القول: إن سورل يحافظ على التمييز بين الدماغ والفكر عندما يعرف الفكر بأنه: «متواليات الأفكار والأحاسيس والتجارب الواعية أو غير الواعية التي تشكل مجتمعة حياتنا الذهنية»[109]، فيعارض بذلك النزعات السلوكية والوظيفية والنفسية التي تنكر امتلاك الإنسان الحالات الذهنية سواء الواعية أو غير الواعية؛ لأن الوعي، في نظر سورل، هو المحدد الجوهري للوجود الإنساني لأنه يمنحه الدلالة ويميزه عن الآلة أولا وعن باقي الموجودات غير الواعية (المادة) ثانيا.

لكن كيف يمكن أن نفسر الانتقال من القصد إلى تحقيق الفعل أو السلوك؟ أو لنقل كيف يمكن لموضوع ذهني أن يُنتج فعلا فيزيائيا؟ يجيب سورل بما يمكن أن يسمى أطروحته الأولى: «الفكر يوجد داخل الدماغ»[110]، أي أن كل عمليات الفكر ناتجة من عمليات تتم في الدماغ. ثم يضيف لهذه الأطروحة أن الظواهر الذهنية هي خصائص مميزة للدماغ، إنها انحرافات مادية للدماغ تولد البنية المادية للفكر. وعليه فقد ميز سورل بين مستويين في وصف الدماغ «مستوى الخصائص الكبرى للعمليات الذهنية، ومستوى الخصائص الصغرى للعمليات العصبية [...]، فالوعي مثلا، خاصية واقعية للدماغ، يمكن أن تسبب أحداثا فيزيائية»[111] وهذا ما تلخصه الخطاطة التالية:

مستوى الخصائص الكبرى للعمليات الذهنية	الفكر	الدلاليات
	=	
مستوى الخصائص الصغرى من العمليات العصبية	الجسد	التركيبيات

على الرغم من أن الدماغ (الجسد) هو علة الفكر فإن التركيبيات لا تكفي لإنتاج الدلاليات لأن المعنى يفصل بين المستويين[112]، وهو ما ينفي التطابق بين التفسير العصبي الفسيولوجي والتأويل النفسي الذي يسمح للنزعة المعرفية بتطوير نظرية محايثة حول المضامين الذهنية عبر التمثلات والمعتقدات والأحكام. إن القصد، في نظر سورل، مركب ذهني، «يجب أن يمثل ويسبب المكون الفيزيائي»[113]. بيد أن هذا التصور لم يُمَكِّن سورل أبدا من زرع الظواهر القصدية في الجسد - الدماغ؛ لأن العمليات العصبية الفسيولوجية خامة وعمياء كما يؤكد هو نفسه[114]. إن تجريد الدماغ من كل محتوى ذهني يمنع كل إمكان لإسناد العمليات الفكرية إلى الجسد، فعلى الرغم من أن النشاط العصبي هو الذي يولد الفكر فإن هذا الأخير وحده يفكر. وهذا ما يعبر عنه قائلا: «ليس كل وعي وعيا بالجسد، لكن كل وعي يبدأ بالجسد عن طريق صورة الجسد»[115]. هكذا يسقط سورل في نزعة ثنائية من حيث لا يدري.

5 - فلسفة الجسد

تشكل فلسفة الجسد رفضا للنزعة الثنائية لديكارت[116]، كما تسعى النظريات الفيزيائية المعاصرة إلى التميز عن فلسفة العقل منهجيا[117]. هكذا نجد رودولف كارناب يقر بالتطابق بين كل عملية نفسية مع عملية معينة في الجهاز العصبي المركزي، والعلم الذي يدرس ذلك هو علم النفس الفيزيائي؛ لذا يرى أن الانتقال من اللغة الواقعية إلى اللغة البنائية هو الذي يسمح بوصف ملفوظات المسارات المتوازية للمكونات بين المتوالية النفسية والمتوالية الفيزيائية، وهو ما تعبر عنه، في نظره، فكرة المرآة العصبية[118].

أما فان أورمان كواين فله فضل كبير على فلسفة العقل من خلال رفضه الفصل بين العبارات التحليلية والتركيبية، الذي تقول به الوضعية المنطقية، بمعنى أنه أقصى التقابل بين ما هو صادق تحليليا بفضل الدلالة التحصيلية وما هو صادق تركيبيا بفضل التجربة. وبالتالي رفض التمييز السائد بين العقلي والتجريبي، أو لنقل بين العقلي والحسي الجسدي أو الدماغي. بل ذهب كواين أبعد من ذلك عندما استنتج من هذا التصور غير الفصلي بين الحقائق المفهومية والحقائق التجريبية، ضرورة قيام إبيستمولوجيا علمية مُطَبعَنة naturalisée مهمتها دراسة الذات الإنسانية باعتبارها ظاهرة طبيعية. وبذلك أسس لإبيستمولوجيا طبيعية ذات نزعة نفسية[119] تتأسس على أنطولوجيا الفسيولوجيا بدلا من أنطولوجيا الفسيولوجيا العصبية.

5 - 1 - الدماغ النفسي:

يرى بعض العلماء والفلاسفة أمثال دونالد دافيدسون D. Davidson[120] أن الخلط بين النشاط الفسيولوجي للدماغ والنشاط النفسي للدماغ هو الذي أسقط أصحاب التصورات المادية المتطرفة في خطأ الاختزال، ويكرس هذا الأمر كون وظيفة الدماغ النفسي معرفية، مما

يربط بين المفاهيم العصبية والنفسية؛ لذا يستحسن أن نتصور الدماغ النفسي كعامل منطقي يربط بين الملفوظات المعرفية المختلفة. ويعرض باسكال إينجل موقف دونالد دافيدسون[121] من خلال المبادئ الثلاثة التالية:

1 - **مبدأ التفاعل السببي**، مفاده أن بعض الأحداث الذهنية تتفاعل مع أحداث فيزيائية، يتأكد هذا الطابع التقدمي أو التقهقري للبنيات الدماغية في أثناء النمو. وهو ما نختصره في القول بوجود علاقات سببية بين الظواهر العقلية والظواهر الجسدية، أو إن كل الوقائع العقلية ترتبط عليًّا بالوقائع الفيزيائية.

2 - **مبدأ الخاصية القانونية للسببية**، أي أن هناك عليِّة في الدماغ البشري تحدد قوانين الوقائع الفيزيائية. وتُكوَّن هذه القوانين عبر التحديد التجريبي لكل ما يتعلق بتفاعل الدماغ النفسي وتطور الدماغ والإدراك النفسي، أو لنقل باختصار شديد، إذا وجدت علاقة عليِّة بين واقعتين فمعناه وجود قانون صارم يشملهما.

3 - **مبدأ لانظامية الجانب الذهني**، ويعني عدم وجود قانون سببي حتمي صارم ودقيق، في المجال النفسي - المادي، يمكن أن يستند إليه تفسير الوقائع النفسية أو التنبؤ بها.

حاصل القول: لا يمكن وصف موضوع العلوم النفسية بقوانين الفيزياء، لأن الأوصاف العقلية التي تُستعمل لتعريفها لا ترتبط قانونيا بالظواهر المادية المختارة. وهو ما يعارض كل نزعة اختزالية. ولتدعيم رأيه يعمد دافيدسون إلى الطابع الشمولي Holistique لما هو عقلي، ومفاده أن الحالات العقلية التي تصف بصيغة المواقف القضوية من قبيل: «أعتقد أن..»،. «أود أن..»...إلخ، لا تكون منعزلة بعضها عن بعض لأن هويتها ترجع إلى وضعها ضمن شبكة عريضة من مواقف أخرى غير معلنة. إضافة إلى أن هذه الترابطات بين المواقف القضوية تختلف من شخص إلى آخر، ومن حين أو زمن إلى آخر. وعليه فما هو عقلي يكون موضعا للتأويلات، وهذه تستند إلى السياق. نتيجة ذلك، في نظر دافيدسون، يستحيل وجود قانون نفسي - فيزيائي صالح بشكل كلي وحتمي. هكذا يرفض تصور الدماغ النفسي علم النفس العصبي المعرفي، ويرفض كل نمذجة نظرية تقوم على المقايسة مع الدماغ، كما سعت إلى ذلك النزعة الحاسوبية، لأنه يؤمن بعدم وجود أي تشاكل بين بنية الجهاز العصبي العليا والدنيا[122].

خلاصة القول: إذا لم يكن بإمكاننا وصف العقل من دون الرجوع إلى الدماغ أو اختزال العقل والفكر في الدماغ، فسيظل مع ذلك سؤال العلاقة بين الدماغ والفكر حاضرا بل مقتضى لهذا المشكل. فقد كانت دراسة علاقة الدماغ بالعقل والفكر تجري دائما من خلال دراسة ظواهر نفسية مثل الهيستيريا والكآبة والحمق، وهي الظواهر التي ظلت إشكالية من حيث طبيعتها لأنها تتراوح بين البعد العصبي والفلسفي والنفسي، بل أكثر من ذلك تثير كثيرا من الظواهر الانفعالية المرتبطة بها التي يصعب فصلها عنها.

5 - 2 - الفينومينولوجيا البيولوجية :

عالجنا الدماغ، إلى حد الآن، باعتباره عضوا موضوعيا منفصلا عن حياة الجسد - عملياته وتكيفه مع المحيط - على الرغم من أن غرض قولنا هو مقاربة الجسد وليس الدماغ، لكن عذرنا في ذلك هو أن التصورات العلمية المعاصرة قد نقلت المعالجة من الجسد إلى أهم عضو فيه. وقد حان الوقت لنعرض تصورا فلسفيا يعيد ربط الاتصال بالجسد في كليته، أقصد النزعة الظاهراتية[123].

يتلخص هذا التصور الفينومينولوجي في ربط كل المفاهيم بالبيولوجيا انطلاقا من الجسد المعيش وسعيا إلى النظر في المعرفة، نظرا إلى أن العقل حاضر عبر الجسد الذي ينتجه. يرى أصحاب النزعة الظاهراتية، وعلى رأسهم إدموند هوسرل وموريس ميرلوبونتي، أن الطبيعة لا تنتج سوى قوانين تتعلق بتوالي الظواهر، لذا فكل محاولة لتفسير ظاهرة الإدراك بيولوجيا أو فيزيائيا فقط ستفشل لأنها لا تأخذ في الحسبان حياة الوعي بالنسبة إلى الفرد. إن الإدراك ناقص في طبيعته لأننا لا نرى مثلا إلا جانبا أو بعض الجوانب من الأشياء التي نحس، ومن ثم فإدراكاتي ذات طابع مكاني هندسي؛ لذا أحتاج إلى التجريد لكي أدرك حقا الأشياء، أي الانتقال من الموضوع ككائن هندسي إلى الموضوع ككائن رياضي، وهذا الانتقال يشكل حركة إدراك تقدمية تسير نحو الوعي بالجسد. وحيث إن هناك تعددا في أساليب ظهور الجسد في الحقل الإدراكي، فإن تركيب هذه الإدراكات هو الذي يخلق وحدة الجسد. إن إدراك الجسد مرتبط بالبعدين المكاني والزماني، فعندما أتقدم نحو أي موضوع يوجد في مجالي الإدراكي يتجلى لي هذا الموضوع بالوتيرة نفسها، مما يُبيِّن العلاقة الدينامية (الزمنية) بين الجسد الموضوع وجسدي في لحظة اللقاء المكاني لهما. إذا كنا لا ندرك من الشيء إلا بعض الجوانب فكيف نتعرف على الجسم في كليته؟ يرى هوسرل أن المشكل يتعلق بجسدنا وليس بالإدراك، إذ إن الأول نهائي، أما الثاني فليس محدودا كما قد تدل طبيعته. من هنا ضرورة التمييز بين الجسم والجسد، لأن هذا الأخير يتسم بالانعكاسية والمرآتية والتزاوج والهوية، أي وحدة الذات مع ذاتها، والجسد مع الأنا ومع الأجساد المدركة لأشياء أخرى. هكذا يندمج الجسد في المكان الشامل لباقي الأجسام، فيكون بذلك نقطة العلاقة الدائمة التي تبرز كل الأماكن بالنسبة إليها؛ فأنا أدرك العالم من خلال جسدي الذي لا أدركه في كليته بل فقط من بعض الجوانب.

يعني الجسد leib، في نظر هوسرل، الهيئة والشكل المكاني العضوي الذي يكون في علاقة حميمية مع الكائن الحي، إنه محل الأحاسيس الجوانية. ومن ثم يمكن فهمه من وجهين: أولا باعتباره شيئا فيزيائيا، وثانيا باعتباره مشاعر داخلية. وهذه الازدواجية تدل على العلاقة بين البعدين الخارجي (المكاني) للجسد وبعده الداخلي الزماني، اللذين يشكلان وحدة التجربة

الإدراكية التي توجد وراء تعدد وتنوع المعطيات الحسية. ولا يختصر الإدراك في الرؤية كما تظن كثير من المدارس النفسية بل في اللمس، لأن هذا الأخير يولج الأحاسيس في نسيج الجسد فتمكنني من اكتشاف لحمي، فيجعله خاصا بـ «أنا»، وبذلك أصبح أنا أمام أنا. هكذا يكون اللمس هو العضو المكون للجسد. لكن هذا الإدراك، كما سبق الذكر ناقص، لذا نحتاج إلى مستوى أعلى من المعرفة يسمح لي بالتمييز بين جسدي كموضوع (جسم) وجسدي كذات، كما هي الحال عندما ألمس إحدى يدي بالأخرى والعكس. أما الفرق بين الجسم الطبيعي والجسم البشري فيكمن في الحساسية التي تمثل الوظيفة الفاعلة للحم والأعضاء التي تشكل جزءا من تجربة الجسد. بعبارة أخرى، إن الجسد حضور في العالم، إنه جَسّدَنَة Corporéisa-tion، أي الوحدة التي نشعر بها عندما نحول الإدراك إلى فعل فنكون أمام تطابق بين الجسد والجسم، لأن ما هو إنساني في الجسد هو الفعل الذي نفكر من خلاله في المضمون الحسي؛ مما يعني أن للجسد استعدادا لإظهار الفكر في العالم.

وعلى المنوال نفسه، سيحاول ميرلوبونتي القيام بوصف مباشر للتجربة الإنسانية من دون الرجوع إلى مصدرها النفسي أو اعتماد التفسير السببي؛ إذ سيكشف عن تجربة الجسد فيما وراء اتحاده بالروح؛ لأن: «اتحاد الروح بالجسد لا يتم من خلال حكم خارجي، الواحد موضوع والثاني ذات، بل يتم في كل لحظة من حركة الوجود»[124]. وإذا كان الإدراك يمثل العلاقة الأصلية مع العالم، فإنه «مهد الدلالات»[125]. يرى ميرلوبونتي أن الإدراك ناقص[126] في طبيعته، إذ لا يقدر على الإحاطة بجميع أوجه الموضوع المدرك، كما أنه انتقائي[127] لأنه يركز على موضوع دون غيره. لكن مادام كل موضوع يشكل مرآة لباقي المواضيع فسيكون إدراكي للواحد اختراقا للبواقي. أما إدراك الموضوع حقا فيستلزم تعديد الوضعيات الإدراكية. ومادام الإدراك يقوم على الكل الذي يسبق الأجزاء[128]، فإن إدراكي لجسدي يكون من خلال الخطاطة الجسدية التي ليست سوى الوضعية التي يتخذها الجسد برمته في المكان، بل إن التعرف على أطراف الجسد تكون كذلك من خلال الخطاطة الجسدية[129]. بعبارة أخرى إن الوعي الإدراكي هو حضور جسدي في العالم، مما يجعل الجوانب النفسية والجسمية أو الفيزيائية تتم في حركة الوجود ذاتها وليس في جسد مواز أو ثانوي بالنسبة إلى الفكر أو الروح؛ وعليه هناك جدلية دائرية بين ما هو نفسي وما هو عضوي في الإنسان بحيث يكون الوجود الإنساني جسديا أحيانا ونفسيا في أخرى. وبذلك عالج ميرلوبونتي موضوع الجسد من منظور مختلف عن التصورات العلمية الطبيعية والنفسية السائدة، وهو ما يقره فعلا إذ يقول: «بدا لي أنه في الحالة الراهنة لعلم الأعصاب، وعلم النفس التجريبي والفلسفة، سيكون من المفيد إعادة النظر في مشكل الإدراك، وبالخصوص، إدراك الجسد»[130].

يرفض ميرلوبونتي القول بتأثير الروح في الجسد، ويقر بفكرة إدماج الجسد في نظام أعلى، إنه إدماج وتحويل للجهاز العضوي إلى جسد إنساني، يفصل بين النظام البيولوجي

والنظام الإنساني؛ لأن الجسم الحي يختلف، في نظر ميرلوبونتي، عن الجسم الإنساني «طالما أن الفيزيائي والحيوي والفرد النفسي لا يتمايزون إلا باعتبارهم درجات مختلفة من الاندماج، من حيث إن الإنسان يماثل الجدلية الثالثة [...] لم تعد روحه وجسده يتمايزان»[131]. تُكافِئ هذه الجدلية الثالثة، التي تغير وضع الجسد، الوعي[132]، وهذا الأخير هو الذي يمنح قيمة للجسد عندما يدمجه في كل عضو، أي يجعله موضوعا له[133]، فيصير بذلك الوعي منظومة الدلالة التي تضفي على الجسد معنى، وهذه الدلالة ليست سوى الجسد نفسه. «إن الجسد والروح دلالات. ولا يكونان معنى إلا من منظور الوعي»[134]. لكن هذه الدلالات الخاصة بالجسد ليست بناء منطقيا بل دلالات معيشة ومباشرة، تحضر من خلال الإدراكات والانفعالات ولا يمكن اختزال هذه الدلالات المعيشة إلى «دلالة الجسد الإنساني كما هي الحال في العلم»[135].

دعا ميرلوبونتي إلى العودة إلى العالم المعيش كرد فعل على النزعات الوضعية التي تختزل الجسد في العمليات الفسيولوجية والكيميائية. فالعالم المعيش أو التجربة الحية تمثل اللقاء المباشر بالأشياء. وعليه لفهم تجربة الجسد يجب التخلي عن التصورات المادية، إذ «لا يمكن فهم أسلوب وظيفة الجسم الحي إلا عبر إنجازها بنفسي ومن حيث إنني جسد منتصب تجاه العالم»[136]. فأنا أوجد في العالم من خلال جسدي وبه، وأسير نحوه من أجل عيش التجربة: «إذا صح أني أُحَصِّل الوعي بجسدي من خلال العالم، وأن [جسدي] يتموقع في مركز العالم [...] فيصح للسبب نفسه أن جسدي هو محور العالم: أعرف أن الأشياء لها وجهات عدة، لأني قادر على القيام بدورة حولها، وبهذا المعنى إن وعيي بالعالم يكون من خلال جسدي»[137].

إن هذا التحول من الجسد العضوي إلى جسد واع هو تغيير لمعنى الوعي، إنه انتقال من المعرفة العلمية (الجسم البيولوجي) إلى الجسد المعيش[138]. وإذا كان الجسد العضوي يوجد في سياق مادي طبيعي يفرض عليه منطقا خاصا أساسه التكيف، فإن الجسد يوجد في العالم من خلال تجربة الإدراك؛ لذا علينا البحث في ماهية هذه التجربة إذا أردنا أن نفهم التوجه الخلاق للسلوكات المعيشة التي تنفذها السلوكات الحية بقصد التكيف. إن الإدراك بنية كلية تتجلى من خلال المحايثة: محايثة الشكل لما هو محسوس (الجشطالت)، ومحايثة الجهاز العصبي للإدراك الذي يعوضه إطار حركي[139]. مما يعني أن كل إدراك يكون مرفوقا بحركات يحدثها الجهاز العصبي. بعبارة أخرى إن البحث عن لحظة «نشأة الإدراك»[140] هو السبيل لفهم لحظة تجلي العالم للذات، وبالتالي لحظة الانتقال مما هو ذاتي إلى ما هو موضوعي لأن الإدراك له دور في البناء الذاتي للعالم. لا يمكن فهم الحالة الأصيلة للإدراك إلا بالتمييز بين الحالات السليمة والحالات المرضية للإدراك، ذلك أن صفتي المكانية والقصدية (الدلالة) تكونان محايثتين للإدراك وتضفيان معنى على فعل تجلي العالم للذات. وحيث إن الإدراك

يحدث بشكل جشطالتي (بنيوي) فإنه يركز على العلاقات المنتظمة بدل العناصر المكونة لمجاله. ومن ثم فالبنية هي أسلوب تعبير الجسد عن ذاته، وفي الوقت نفسه، هي ما يسمح للجسد بالكشف عن تنظيم العالم. إن وظيفة الإدراك هي تنظيم البنية، حيث يكون العالم من دون حكم أو مقارنة، بل إن كل نوع من الإدراك يشكل عالما مكتملا وتنظيما ذاتيا للعالم، مما يجعل إدراكات الطفل والراشد والمريض تختلف فيما بينها. أما الانتقال من أحدها إلى الآخر فيحدث عبر إعادة تنظيم العالم.

يقتضي وجود الجسد الاعتقاد في جوانيته باعتبارها قصدية تتجه نحو مواضيع العالم، لكي تتحول إلى وعي بشيء ما، مع الحفاظ على مركزيته واستقلاليته؛ وبالتالي فتجربة الجسد ترتبط بتجربة الإدراك القصدي؛ لأن «كل إدراك هو إدراك لشيء ما»[141] والوعي القصدي، لأن كل وعي هو وعي بشيء ما، لكن هذا الوعي لن يكون ممكنا إلا إذا كان مصاحبا بالإدراك الحسي الذي يمثل اللقاء الأول المباشر مع العالم. يتم إدراك الجسد من الداخل ومن الخارج، من الداخل عبر الشعور ومن الخارج عبر اللمس، من دون أن يكون جسدي موضوعا خالصا مثل باقي أشياء العالم. إن الجسد هو الوحيد الذي يستطيع استيعاب الأشياء والقبض عليها: «إنني أرى أشياء العالم الخارجية بجسدي، ألمسها، أكتشفها، أطوف حولها، لكن عندما يتعلق الأمر بجسدي، فأنا لا أراه هو نفسه، ولتحقيق ذلك سأحتاج إلى مبدأ آخر، هو أيضا لن يكون قابلا للملاحظة [...]، كما يمكنني أن أرى عيني جيدا في مرايا ثلاثية الأوجه [...] حيث لا يتوقف جسدي في المرآة عن اتباع مقصدي، وكأنه «ظل»، وهذا يعني أنه لا قدرة لي على رؤية جسدي بكامله، وكأنه شيء خارج عن ذاتي، مادام جسدي الظل يحاكي كل حركاتي»[142]، فأنا لست أمام جسدي، بل أنا داخل جسدي، أو بالأحرى أنا جسدي[143]. لذا فالجسد هو الذي يضفي المعنى على الموجودات مما يجعله عقلا في حالة نشاط بيولوجي، وبالتالي أضحى الجسد هو قوام الوجود ضمن كوجيطو جديد هو: «أنا جسد إذن أنا موجود». إن امتلاك الجسد وعيش تجاربه وعلى رأسها الإدراك والوعي هما شرط الوجود.

محصول القول: إن حضور الإنسان في العالم يحدث من خلال الجسد، إذ يتعلق إدراكه بالعالم في الوقت الذي يتعلق إدراك الحيوان بالوسط. إذن يمثل كل حضور انبثاقا للعالم وللشيء الطبيعي وللجهاز العضوي ولسلوك الأنا والآخرين. بل إن بنية السلوك هي مكان الانفصال بين النظام الإنساني والنظام الحي. يتلخص الجسد في مظاهره الجسدية والحركية، وبالتالي في القدرة على الفعل والسلوك، فـ «السلوك هو الصورة التي تظهر فيها المضامين البصرية واللمسية والحسية والحركية في وقت متزامن لا تنفصل لحظاته، وهو ما يلغي حضور التفسير العلّي، إذ تخضع صيرورة السلوك لتفكير آخر يأخذ الموضوع منذ وهلته الأولى، أي تماما كما يعطى لهذا الفكر، من دون إضافات، ملفوفا بثوب المعنى، لنحصل في

الأخير خلف الوقائع والأعراض على معرفة بوحدة وكلية الذات عندما يتعلق الأمر بإنسان سوي وباضطراب أساسي إذا تعلق الأمر بمريض»(144) التي تنتج بدورها من الرؤية والحركة، وتشكل العادة إحدى طرق استيعاب العالم لأنها تعبر عن قدرتنا على تمديد وجودنا في العالم أو تغييره بإضافة أدوات جديدة.

هكذا، يكشف الإدراك عن الجسد بدل الجسم الحي، فـ «الإدراك هو الفعل الذي يجعلنا نعرف أنواع الوجود»(145). وهو ما يعني أن الإدراك ليس معرفة، كما يتصور ذلك علماء النفس، بل بنية وجودية. يقوم الجسد «بعملية أولية للدلالة»(146)؛ لأن وجوده في العالم هو انبثاق للمعنى الذي «يَتَجَسَّد» وهذا «المعنى المتجسد هو الظاهرة المركزية التي يشكل الجسد والعقل، والعلامة والدلالة لحظاته المجردة»(147). باختصار شديد، إن الإدراك لا يكتفي بتقديم المعطيات الحسية للوعي، بل يكشف أيضا عن وجهة نظر للذات تنظم حضورها في العالم. فيستبدل بذلك ميرلوبونتي الجسدية بالكوجيتو، جسدية تنخرط في جميع العمليات الثقافية وأهمها اللغة.

وفي الإطار نفسه يرى فرانسوا فاريلا F. Varela أن دراسة المعرفة لا تتم من حيث هي إعادة بناء لعالم خارجي قبلي، كما تزعم النزعة الواقعية، أو إسقاط لعالم داخلي قبلي، كما تدعي النزعة العقلية، بل المعرفة فعل يتجسد، ويقصد بالتجسيد: «أمران: أولا، أن المعرفة تتوقف على أنواع التجارب التي تلزم عن امتلاك الجسد المزود بقدرات حسية حركية متنوعة، وثانيا، أن هذه القدرات الحسية الحركية تدخل هي نفسها ضمن سياق بيولوجي ونفسي وثقافي أوسع»(148).

وبذلك تمكن فاريلا من الربط بين الجانب البيولوجي والجانب الفينومينولوجي عن طريق مفهوم الفعل المُتَجَسِّد l'enaction. يبين هذا الأخير كيف تُولِّد البنيات المعرفية خطاطات حسية حركية تراجعية توجه السلوك عبر الإدراك. لم يعد مرجع الإدراك هو العالم المعطى بشكل قبلي، بل البنية الحسية الحركية للذات، أي الأسلوب الذي يربط به الجهاز العصبي الباحات الحسية الحركية، إنها «الطريقة التي تنخرط بها الذات المُدْرِكة في الجسد [...]، وهي التي تحدد كيف يمكن أن تسلك الذات وتتعدل من خلال أحداث المحيط»(149).

إن هذا الفصل بين الحركية والإدراك هو الذي يقود إلى وصف ميكانيزمات الدماغ وإلى تأويل سلوكي عصبي. لكننا نتساءل كيف تمكن البنيات المعرفية أو الانخراط الجسدي للعقل من إدراك هذه الاندماجات التي تكونها؟ يحتاج الجواب عن هذا السؤال إلى إضافة مفهوم فردانية اللحم. يقول جورج سيموندون G. Simondon: «يجب فهم الفرد انطلاقا من الفردانية، وليس الفردانية انطلاقا من الفرد، ستقودنا هذه الفردانية إذن إلى دينامية ذات شكل وراثي»(150). يضع هذا التصور تقابلا بين تعريف الذات في الفلسفة باعتبارها جوهرا أو

ماهية، والتصور الظاهراتي الذي يعتمد تعريفها انطلاقا من تفاعلات بنيتها العصبية الوراثية مع المحيط، بعبارة أدق، يفرض التعريف الذاتي تكيفا مستمرا لشبكات الدماغ مع المحيط عن طريق تحيين السلوك الضروري. لكن هذا لا يعني أن المحيط وحده الذي يحدد بشكل كلي الجسد الحي، بل التشكل الدينامي الداخلي هو الذي يحول الجسد الإنساني، ذلك أن الجسد في الحالة الأولى سيختزل في وعاء مستقبل للمعطيات الحسية، فتنتفي بذلك كل إمكان للنشاط الذاتي. هكذا يبدو أن مفهوم «اللحم Chair» يدل على الشعور بالتجسيد، ومن ثم يستعمله ميرلوبونتي بحثا عن نموذج دينامي تكون فيه المادة الحية قادرة على تنظيم ذاتها بذاتها. وعليه يرى المنظور الفينومينولوجي - البيولوجي لنظرية الانبثاق أن هناك اتصالية بين المستويات الجسدية بدءا من الإحساس ووصولا إلى الخلية العصبية، سواء ضمن موضوعية المدارات المعرفية أو ضمن ذاتية الوعي.

5 - 3 - التصور البيومعرفي للجسد :

أعيد وضع مشكل التقابل بين الفطري والمكتسب من طرف علم الأجنة للخلايا والجزيئات، وذلك من خلال تبيان شروط التطور المبرمج والإمكانات اللامحدودة للمرونة plasticité. ويمكن تلخيص مشكل الفطري والمكتسب في السؤال التالي: كيف يخضع الدماغ/العقل الإنساني لقواعد لاواعية في أثناء عملية المعرفة؟ يجيب علم النفس المعرفي بأن العقل يعمل تماما كالحاسوب، أي أنه يعتمد عمليات منطقية ورياضية، أما الوعي فيقتصر على مصاحبة بعض هذه العمليات من دون تدخل فيها. ومن ثم يسمح بالاطلاع على النتيجة النهائية للتحاليل والاستدلالات غير الواعية للدماغ. باختصار شديد يتكون الوعي، في أغلبه، من عناصر لاواعية أي فطرية. ودليل أصحاب هذا التصور أن المعطيات الحسية فقيرة وعاجزة عن إعطاء مثل هذه البنيات اللاواعية[151]. لكن البحوث العلمية المعاصرة حاولت استبدال مبدأ الذاكرة الترابطية بالبنيات اللاواعية، نظرا إلى أن الذاكرة تقتضي الإدراك الواعي للمحيط، مما يجعل محتوى التجربة يتطور، وفق بيير بيروشيه P. Perruchet، خلال حياة الفرد عبر عملية تنظيم ذاتي[152]. بعبارة أخرى، إن مادة الجسد الإنساني مبرمجة طبقا لعمليات التلقي المتتالية، وهذا التوالي هو ما يمثل البعد التاريخي للجسد، مما يعني أن الجسد يتجلى من خلال ما هو بيولوجي ونفسي واجتماعي: كل تعلم يستلزم دعامة مادية لكي ينتقى من طرف المادة الحية، فيكون بذلك قاعدة معلوماتية للنشاط الذهني، مما يحول الجسد إلى صومافور Somaphore[153] تتجسد الذات من خلاله.

إذا صدق أن الفكر هو نتيجة للنشاط الجسدي المفكر، فإن مضامينه، أي عودة الذات إلى ذاتها أو الوعي، ليست إعادة إنتاج دقيق وموضوعي للشبكات العصبية بل إنتاجاتها الذاتية.

إنه إنتاج يجمع بين الجانبين البيولوجي والذاتي الذي يتشكل وينتظم تاريخيا داخل الجسد لينتج نشاطا ذهنيا.

محصول القول: لا يوجد في الدماغ شيء يقبل التجسيم، لأن العمليات المعرفية تعتمد على خرائط وشبكات وباحات عصبية ووظيفية، أي على خصائص ذاتية. إننا لا نعي العمليات العصبية للتفكير، وهو ما يدل على نوع من استقلالية الفكر. تستعمل هذه العمليات أو النشاط الفكري منتوجات الجسد المفكر من خلال توحيدها في أثناء الحالات الذهنية، أي الأشكال المتسامية التي تنتج في لحظة ما من الجسد المفكر أو إعادة تركيب الذاكرة أو عن التركيب الخيالي. يتضح إذن أن الحالات الذهنية صور غير مادية ناتجة من المادة، فكيف يمكن أن ينتج ما هو لامادي مما هو مادي؟ بعبارة أدق، ألا يمكن وصف الحالة الذهنية كنمو داخلي لمادة الجسد المفكر؟ ينتج الدماغ عبر شبكاته العصبية شكل الفكر الذي يكون محتواه في الترابط والوصل بين مواد الجسد المُفكر. وعليه فالاعتراف بامتلاك الجسد المفكر للقدرة المادية على إنتاج الأشكال العضوية (حالات الجسد) والأشكال البرنامجية (الأطفال) والأشكال الفكرية يجنب النزعة المادية اختزال الفكر في الجسد(154).

يفترض التوالد الداخلي للأشكال الفكرية، وفق سيموندون، تساميا نحو حالة فكرية لكي يتمكن الجسد من إدراك ذاته، هذا التسامي هو ما يسمى بالتفكير الناتج من الدينامية الواقعية للمادة. وبذلك يجب التمييز بين التمثل الذاتي والوصف الموضوعي لمادة الجسد المفكر؛ لأن الحالة الذهنية صيغة تركيبية للدينامية المادية للجسد المفكر، مما يعني وجود علِّية بين الحالة الذهنية والدينامية الجسدية، ومن دون هذه العلية لا توجد هذه الدينامية، لكن في المقابل من دون الحالة الذهنية للجسد لا يمكن التفكير في الجسد. تجعل الحالة الذهنية الجسد مفكرا في حين توفر المادة الحية موضوعا للتفكير بوساطة الجسد. لكن هذا التكامل الوظيفي لا يسمح لنا بقفزة نوعية من الجسد إلى الفكرة.

5 - 4 - الجسد الانفعالي:

يؤاخذ أنطونيو داماسيو Antonio Damasio ديكارت لأنه وضع الفلسفة خارج مجال علم الدماغ عندما ميز بين الفكر والامتداد، لذا حاول إعادة الوحدة إلى الجسد والدماغ وهو ما يعبر عنه قائلا: «يشكل الجسد والدماغ وحدة مندمجة لا تنفصل [...] وحدة عضوية تتكون من الشراكة جسد - دماغ، وتتفاعل برمتها مع المحيط»(155). غير أن هذا الربط بين الدماغ والفكر لا يقود إلى تمييز واقعي بين المكون العصبي والمكون النفسي، فما يبدو موحدا في العالم الذهني لا يظهر في موضع واحد لأنه لا توجد منطقة واحدة في الدماغ تستطيع وحدها أن تعالج بشكل متزامن التمثلات التي تقدمها كل الموجهات الحسية.

وعليه حاول داماسيو البحث عن نقطة توازن من خلال نظرية الانفعالات حتى يتسنى له

تجاوز النزعة البيولوجية السلوكية التي ترى أن الانفعالات هي ردود أفعال مبرمجة قبليا. فميز بين الانفعالات الأولية والثانوية لكي يستطيع التفريق بين ردود الأفعال الميكانيكية والتجارب الانفعالية المتخيلة.

يعترف داماسيو بالدور الحاسم للمتخيل في ظهور الرغبة في موضوع ما، ويضيف إليه مفهوم التمثلات الكامنة représentations potentielles من أجل ربط ما هو معرفي بما هو عاطفي انفعالي ضمن نظرية واحدة: «يلزم الانفعال عن تركيب عملية التقويم الذهني، البسيطة أو المعقدة، مع استجابات هذه العمليات الناجمة عن التمثلات الكامنة. تتم هذه الاستجابات بالأساس في مستوى الجسد بالمعنى الخالص، إذ تترجم إلى هذه الانفعالية للجسد أو تلك، لكن يمكنها أن تتم في مستوى الدماغ ذاته (الخلية العصبية المعدلة للجذع الدماغي)، مما يؤدي إلى تغيرات ذهنية إضافية»[156].

محصول القول: إن الجسد هو الوسيط الذي يؤدي تضمين الانفعالات إلى تسهيل علاقته بالمحيط العاطفي، ومن هنا أهمية الجسد كمبدأ منظم للنشاط العصبي الكيميائي للدماغ. يقدم الجسد للذات حالات نفسية مكثفة بالقدر الكافي لتجعله يشعر بها عن طريق الإدراك، ويتأتى له ذلك من خلال بث إشارات للجهاز العصبي الذي تؤدي قوة استثارته إلى تفريغ عصبي؛ وعليه فالجسد هو الذي يدرك الانفعالات، إنه جسد انفعالي. لا يمكن للدماغ أن يفكر من دون جسد، وبالتالي فالجسد ليس مادة سلبية وخاضعة لبرنامج محدد. هكذا يرفض داماسيو فرضية استقلال الدماغ عندما يؤكد أن الجسد جوهري في كل عملية تمثل ذهني. وعموما يمكن أن نصطلح على هذا التصور الفينومينولوجي بالنزعة المادية الدلالية لأنها تنسب إلى الوحدة الجسدية النفسية فعل إنتاج الدلالة.

6 - التصور العلمي لمستقبل الجسد

يلزم عن الوضع العلمي والمعرفي المعاصر للجسد آفاق نظرية مستقبلية، تتجلى في ثلاثة تصورات: مشروع الجينوم، والمجال الحيوي الثاني، والحياة الاصطناعية.

6 - 1 - مشروع الجينوم:

الجينوم Genome هو مجموعة المادة الوراثية التي تحتويها كل خلايا الجسد البشري ماعدا خلايا الدم الحمراء (يحتوي جسم الإنسان على مائة تريليون خلية) والتي يوجد معظمها في نواة الخلية وتسمى الجينوم النووي Nuclear Genome، وهذا الأخير هو جميع جزئيات «الدنا» DNA؛ بالإضافة إلى كل الجينات (المورثات) Genes، بما فيها المادة الوراثية المحيطة بمنطقة المورثات. ويتألف الجينوم البشري من 24 زوجا صبغيا، منها 22 زوجا صبغيا جسميا Autosomes جرى علميا ترقيمها ترتيبيا، وصبغيتين جنسيتين Chromosomes

هما: x, y؛ يوجد x، x لدى المرأة وx, y لدى الرجل. ويتراوح عدد جينات الجينوم البشري بين ستين ألفا وثمانين ألف جين. ويرى بعض العلماء أن كل صبغية تتضمن أنواعا من الجينات مختلفة عن الأخريات، بحيث يتلاءم كل جين مع إحدى سمات الإنسان إما الجسدية أو النفسية، مثل الذكاء والحياة والشخصية والمرض والتوتر والذاكرة والإرادة الحرة والغريزة والاهتمام بالذات...إلخ. بعبارة أدق إن كل سمات الإنسان وخصائصه مطبوعة من قبل في جيناته، مما يضع مرة أخرى مشكل الفطري والمكتسب الذي ناقشناه سابقا.

لذا نتساءل: هل للجينات دور في بناء الحالات النفسية عموما والعقلية خصوصا؟ بمعنى آخر هل يقتصر أثر الجينات على الجانب الظاهر من الجسد أم يتعداه إلى الجانب النفسي؟

للإجابة عن هذا السؤال كُشف عن الشفرة الوراثية للجينوم البشري في سنة 2003 بشكل كامل، وهو ما فتح الباب أمام فكرة مشروع الجينوم، ويتلخص في أمرين: أولا، فهم سر الحياة وبالتالي الإنسان في بعديه الجسدي والنفسي. وثانيا، العمل على إنتاج مواد بيولوجية طبيعية بما فيها الهرمونات بوساطة الهندسة الوراثية، ثم أكبر عدد من الأنسجة البشرية كي تستعمل قطع غيار للجسم البشري.

ينم مشروع الجينوم عن الخوف العظيم للإنسان من المرض والموت. إذ يشكل موت الخلايا أو فقدان عضو معين أو نسيج من الجسد والسعي إلى تعويضه أكبر هاجس بالنسبة إلى العلم البيولوجي المعاصر؛ لذا اعتبر اكتشاف الخلايا الجذعية أو خلايا المنشأ Human Embryonic Stem Cells أكبر اكتشاف معاصر لأنها خلايا متخصصة تمنح الجسم البشري جميع الأنسجة والأعضاء. نعلم أن كل الخلايا تكون في الأصل خلية واحدة، أي خلية جذعية ثم تتخصص في وظيفة أثناء نمو الجنين، لكنها بعد اكتمال الجسد وتخصصها في وظيفة محددة تحتفظ بجميع الوظائف الممكنة للجسد في حالة خمول أو صمت. إن الأمر أشبه بدخول أطفال صغار إلى المدرسة فنسميهم «تلاميذ» لكن بعد تقدمهم في الدراسة يبدأون في التخصص أولا: علمي أو أدبي، ثم في العلمي يتخصصون: تقني أو علوم تجريبية أو هندسة... إلخ، الشيء نفسه بالنسبة إلى الأدبي، إلى أن يتخرجوا فيشغلوا وظيفة محددة، من دون أن يفقدوا ما تعلموه مما لن يحتاجوه في وظيفتهم؛ لكن لو احتاجوه لاستعملوه. هكذا نجد مثلا في خلايا العين التي وظيفتها الإبصار وتعويض خلايا العين، باقي الوظائف خاملة تحتاج فقط إلى مهيج لتشغيلها. تمتلك الخلايا الجذعية، من ناحية، القدرة على تجديد نفسها مدى الحياة عبر الانقسام، وعلى إعطاء جميع أنواع الخلايا المتخصصة أي، خلايا الجسد: القلب، والجلد، والمخ، والرئة والشعر... إلخ، والتي تختلف عنها في الشكل والوظيفة. وتمتلك، من ناحية أخرى، القدرة على الاحتفاظ بفعاليتها مخبريا، كما تسمح بتغيير برنامجها الجيني أي الوراثي لتعطي نوعا جديدا من الخلايا المتخصصة.

عموما تنقسم الخلايا الجذعية إلى جنينية، وهي التي تساهم في صناعة الأعضاء الجسدية والأنسجة البشرية، وإلى يافعة. تسمح الخلايا الجذعية الجنينية باستنساخ إنسان كامل لأنها تحمل داخلها جميع الخصائص الوراثية للجسد أو العضو الأصل، وهو ما يجعلها أكثر إثارة للجدل وفي الوقت نفسه محط اهتمام العلماء. تكمن أهميتها الكبرى أولا في قدرتها على تعويض الأعضاء، والمناطق المستأصلة من الجسد[157]، ومن ضمنها الدماغ الذي كان يظن أن خلاياه لا تعوض، وثانيا قدرتها على إعطاء خلايا ليست من اختصاصها.

محصول القول: إن فك شفرة اللغة الجينومية سيفسر كيف تعمل الخلايا على خلق الحياة وكيف تسبب الموت، ومن ثم سيتمكن العلماء من تغيير تركيبتها تجنبا لأسباب المرض والشيخوخة. وبالطبع سيكون هذا التدخل في المرحلة الجنينية مما دفع البعض إلى تصور أن الإنجاب سيكون تحت الطلب وفقا لمواصفات جسدية معينة تعتبر نموذجا جماليا وثقافيا وصحيا[158]. باختصار إن مشروع الجينوم هو الإنسان السليم تماما؛ مما يجعله أقرب إلى فكرة تحسين النسل أو تنقيته التي دعا إليها أدولف هتلر.

خلاصة القول: إن اكتشاف الشفرة الوراثية وإدراك أهميتها في الكشف عن أسس الإنسان الجسدية والنفسية والعقلية قد دفعا العلماء والفلاسفة إلى النظر إلى الجسد باعتباره خلية جذعية أو جينوما، فسقطوا في نزعة اختزالية كما فعل الفلاسفة الأوائل من قبلهم عندما اعتبروا الجسد روحا، وبعدهم العلماء الذين اختزلوا الجسد في الدماغ ثم في الذكاء. باختصار شديد، إنه اختزال للإنسان في عنصر منه استنادا إلى النتائج العلمية الراهنة.

6 - 2 - المجال الحيوي الثاني Biosphere II:

وضع مجموعة من العلماء في صحراء أريزونا بالولايات المتحدة الأمريكية ثلاثة آلاف نوع من النباتات وبعض أنواع الحيوانات وثمانية أشخاص، كل هذه الكائنات الحية تعيش في استقلال عن العالم الخارجي، ويمكن للناس مشاهدتها من خلال الزجاج. يتنفس البيوسفوريون، كما يلقبونهم، الأكسجين المنبعث من النباتات، ويقتاتون من النباتات والحيوانات المتوافرة في المجال الذي يعيشون داخله. وفي الوقت نفسه يقوم العلماء بتحليل كل صغيرة وكبيرة تتعلق بوجود هؤلاء الأشخاص في هذا المجال المفتعل، سواء تعلق الأمر بالهواء أو المواد الغذائية أو المواد المنبعثة من أجسادهم، والانفعالات التي تحدث داخله. يعيش إنسان المجال الحيوي في بيئة غير ملوثة ونقية وشفافة تكاد تصل إلى حد الكمال الذي يحلم به الناس الطوباويون، أو الإنسان الأعلى والخارق كما تصوره نيتشه. إنه الإنسان الذي يعرف إنجاز كل شيء، ويمتلك بذلك كل المهارات العقلية واليدوية؛ مما يجعل تجربة المجال الحيوي الثاني هي «التجربة الإنسانية القصوى»[159].

ارتبط الوجود الإنساني بوجود الأرض والكون[160]، مما يعني أن تاريخ الإنسان يوجد ضمن تاريخ الأرض(المجال الحيوي الأول)، ومن ثم فإن مبتكري المجال الحيوي الثاني يسعون إلى

تقديم فرصة للإنسان المفكر وللأرض للخلود، ويستعرضون في الوقت نفسه المراحل الأساسية لتاريخ تطور الكون، حتى يكتشفوا مصدر مجالنا الحياتي ومآله.

إن المجال الحيوي الثاني مرحلة من تطور المجال الحيوي الأول، ومن نظرية التطور العامة. فحتمية اندثار الأرض تجعل المجال الحيوي الثاني الحل في الحفاظ على الجنس البشري، وفي الوقت نفسه جوابا على الكثافة السكانية المتزايدة والأخطار التي تهددها. بعبارة أدق إن المجال الحيوي الثاني تجريب للحياة المستقبلية. هكذا تتضافر التقنية والأيديولوجيا لخلق تنبؤ يوفق بين التقنية والطبيعة ليسمح بظهور إنسان منسجم مع التاريخ والطبيعة لأنه سعيد ومطمئن لا تخالجه هواجس المرض والموت. إنه الإنسان القادر على تغيير جيناته وإبداع ورثته ومن ضمنها الكائنات المهجنة والوسيطة من الحياة الاصطناعية. الخلاصة أن الواقع الإنساني، وبالتالي هويته، كامن في جيناته.

يرى لويس مامفورد Lewis Mumford[161] أن الثورة الصناعية خلقت ثقافة الآلة باعتبارها استنساخا للطبيعة، لكن الآلة مجرد رمز للتقنية التي تتطور باستمرار إلى حد أصبحنا نقسم التقنية إلى مراحل معلومة: مرحلة التقنية الهوائية، ومرحلة التقنية الحجرية، ثم مرحلة التقنية الجديدة، ويتنبأ مامفورد بمرحلة التقنية البيولوجية أو البيوتقنية بوصفها مرحلة مستقبلية، في حين يتنبأ أصحاب المجال الحيوي الثاني بمرحلة الذكاء المركب من المجال التقني والمجال الحيوي هي مرحلة النوجينية noogenique غايتها القصوى هي الجمال.

6 - 3 - الحياة الاصطناعية:

كيف نفكر في الجسد الافتراضي؟ ألا يعبر عن الخيال والأيديولوجيا في الوقت نفسه؟ بدأ الإنسان بزرع الأعضاء الحيوية، ثم بصناعتها، لينتقل إلى صناعة الجسد برمته أولا في صورة مادية (الروبوت) ثم في صورة افتراضية أكثر واقعية من الواقع نفسه[162]. تحاول التقنية العلمية المعاصرة مماثلة الخيال الافتراضي (اليوتوبيا) بالواقع الشاحب، وهو التوجه الذي يعبر عن أيديولوجيا تتأسس على قوة التقنية والعلم.

يقوم كريستوفر لانجتون Christopher Langton ومجموعة من الباحثين في معهد سانتفيه بخلق كائنات افتراضية (أفراد إنسانية) في حواسيبهم. تمتلك هذه الكائنات جميع أوصاف الإنسان من الجسدية والفكرية، من العضو التناسلي لممارسة الجنس والإنجاب إلى التغذية والمرض والنمو والموت (طبعا بإمكانهم أن يكونوا خالدين إذا منحت لهم هذه الخاصية). يقول لانجتون: «نحن مبدعون، آلهة، نستطيع خلق خلفائنا الخاصين، هذه الكائنات ستخلفنا في القرن المقبل، ستكون خالدة وكاملة»[163].

يرى كريستوفر لانجتون[164] أن فكرة الحياة الاصطناعية تقوم على مبدأ توليد السلوك، أي الانتقال من تحليل ميكانيزمات الحياة إلى تحليل ميكانيزمات منطق الحياة، معتمدا في ذلك

على حسابات التغذية الراجعة الاصطناعية لاكتشاف طبيعة الميكانيزمات المماثلة التي تعمل في الجهاز العضوي الحي. لذا يزعم لانجتون أنه يكشف عن سلوكات الأفراد والجماعات عن طريق الحساب، بل إنه يولدها مادام الأمر يتعلق بواقع مصطنع. إن ما يقوم به لانجتون عبارة عن تنبؤات محسوبة (سيناريوهات) لسلوكات الأفراد، مما يحول عمله إلى نوع من محاكمة للحياة من أجل بلوغ حالة افتراضية تمثل الصحة الكاملة.

يرى جون فرانسوا ليوتار، مؤسس نزعة ما بعد الحداثة، أن الجسد هو محل مقاومة ما بعد الحداثة، ومحل إعادة اكتشاف الواقع والتاريخ والهوية. وهذا ما تؤكده الحالات الثلاث التي ذكرنا، ذلك أن الواقع يعود من خلال الخلق والابتكار، فالجينات هي محل الاستعداد للمرض؛ لذا وجب اكتشافها وقراءتها، وحيث إنها تحمل الخبر الوراثي، يمكن ربط الفرد، بل حتى الجماعة (الأسرة أو السلالة) بتاريخه ومستقبله. إن هذا الواقع الإنساني، المتجسد في الجينات، موضوعي وعلمي يمكن عزله وتحليله باعتباره أصلا لتمظهرات الجسد من سلوكات وانفعالات وردود أفعال... إلخ.

وعموما يكمن الصراع بين التصورات المختلفة لمشكل الجسد والفكر في ظاهرة التشبيه الإنساني Anthropomorphisme الذي يكافئ بين الجسم والجسد الإنساني، لذا وجب الانتقال من «الأجسام» إلى «الجسد الإنساني»، أي استغلال خصائص صفة الجسدية من خلال توضيح القوى المساهمة في تكوين وتشكل الجسد، ثم التمييز بين أنواع الكائنات المادية، وتحديد إمكان تطبيق مفهوم الجسد على الكائنات غير المادية مثل العقل والثقافة والسياسة.. إلخ، ثم استنباط خصوصية الأجساد الحية واستعدادها للتشكل والتعديل، وأخيرا التحقق من الإنسان باعتباره حيوانا يحيا حياتين، حياة الجسد البيولوجي وحياة الوعي.

استنتاج

إن حواس الجسد موجهة إلى الخارج كأعضاء وكوظيفة ومن ثم لا يدرك الإنسان إلا ما هو خارجي، هذا التركيز على الخارج هو الذي يقصي إدراكه بجسده سواء في جزئياته أو في كليته، على المرء أن ينتظر الاصطدام بجسم خارجي ويشعر بالألم لكي يدرك جسده وذاته. إن هذه الطبيعة الخارجانية للإنسان هي التي تجعله في غفلة دائمة عن ذاته فيقل تأمله إن لم نقل ينعدم. من هذا المنطلق اكتسى حديثنا عن الجسد نوعا من الوضع بين قوسين والعودة إلى تجربة منسية قصد إدراك المعنى، وهو ما قادنا إلى هذه الجولة في رحاب الأفكار الفلسفية والعلمية التي عملت قدر الإمكان على تبسيطها وفاء للفقيد محمود درويش:

قصائدنا بلا لون بلا طعم بلا صوت، إذا لم نحمل المصباح من بيت إلى بيت، وإن لم يفهم البسطاء معانيها فأولى أن نذريها ونخلد نحن للصمت.

إن الجسد في الفلسفة المعاصرة عبارة عن مفهوم رحال يجوب الموسوعة العلمية بجميع مراقيها ومناحيها، ويدفعها إلى التمركز والتركيز على مفاهيمه وتنويعها وتخصيبها، تُنقش على سطحه الاكتشافات والإبداعات والبحوث، وهو أيضا باراديم يستحوذ على المعرفة المعاصرة ويوجهها ويقيمها، إذ كل البحوث تمر عبره: البيولوجيا، وعلم الأعصاب، واللسانيات، وفلسفة اللغة، والأنطولوجيا والميتافيزيقا، والأخلاق، وعلم النفس المعرفي والإدراكي،...إلخ. تحاول التصورات أن تقبض عليه إما بموضعته، أو باختزاله أو باستعماله أو بتحويله إلى أداة، لكن من دون جدوى لأنها لا تقارب سوى صيغه ومسوخاته دون الذات.

هوامش

1 Jean Paul Sartre, Les Mots, Gallimard, 1964.

يولد الإنسان غنيا وجميلا أو فقيرا وقبيحا (يؤثر هذا التصور في تفكير الناس اجتماعيا ونفسيا، وكذا في الأفلام والأغاني المصورة، مع بعض الاستثناءات مثل: الحسناء والوحش...).

2 ننبه القارئ إلى أنه قد يشعر بنوع من الحيرة عند قراءة كل قول حول الجسد، إذ يلاحظ أن الكاتب يتأرجح بين التحليل العلمي المادي والتحليل السيكولوجي، وأكثر من ذلك يلاحظ أن الحديث عن الجسد يكون مرة من منظور فكري وعقلي، فتسمى بذلك فلسفة للعقل، ومرة أخرى من منظور علمي مادي بيولوجي، فتسمى فلسفة الجسد. لهذا ندعو القارئ الكريم إلى أن يهتم أكثر بالإشكال الذي تضعه العلاقة بين الجسد والفكر، وما يمكن أن يساعده على ذلك هو التقيد بمفاهيم الحقل الدلالي لهذا الإشكال، أقصد، «العقل والإحساس والإدراك، والوعي والطاقة والوظيفة والمكتسب والفطري والمثير والاستجابة والخلايا العصبية والمناطق الدماغية والتفكير والتذكر والتفاعلات الكيميائية والأعضاء والأجهزة العضوية والذكاء الاصطناعي... إلخ».

3 يغيب الجسد من الثقافة العربية الإسلامية، إذ لم يرد إلا في بعض الأدبيات القليلة مثل «ألف ليلة وليلة» و«طوق الحمامة»، لابن حزم الأندلسي؛ والغريب أن يشمل هذا الكتاب أقوالا ومشاهد مفرطة في الإباحية، وأن يكون مؤلف الكتاب الثاني فقيها، وحتى تزول هذه الغرابة فقد برر ابن حزم تأليفه بأنه كان استجابة لطلب شخص ما يستفسره في الأمور الواردة في الكتاب. كما أن مفهومي الجمال والحسن في اللغة العربية يدلان بالمعنى الأول على الجمال والحسن العقليين، لذا فإن وصف الشعر العربي للجسد بشكل مباشر اعتبر نشازا ومغمورا. والشيء نفسه بالنسبة إلى التصوير والنحت، عكس ما هو موجود في الحضارة الغربية عموما واليونانية خصوصا التي تعلي من شأن الفنون الجميلة التي تجسد الإنسان.

4 نبه ميشيل فوكو إلى تغير مفهوم السلطة وأساليب ممارستها منذ القرن الثامن عشر، ونحت لهذا النمط من السلطة مصطلح «البيوسلطة biopouvoir»، أي التقنيات الخاصة التي تمارس على أجساد الأفراد والجماعات، والتي تتداخل مع الآليات القضائية والسياسية للدولة. بعبارة أخرى إن «البيوسلطة» هو أسلوب السيطرة على الأفراد الذي عوض أسلوب العنف المادي. تمارس البيوسلطة السيطرة بشكل غير مرئي في المدرسة والشارع والبيت والمعمل والإدارة...إلخ.، بحيث يصبح الجسد منتجا وخاضعا في الوقت نفسه. وعندما فهم الناس هذا الأمر بدأت الحركات التحررية المطالبة بتحرير الجسد. غير أن العصر الحاضر قد أضاف إلى هذه الأساليب للسيطرة أقوى سلطة، أعني، الإعلام. انظر بخصوص هذا الموضوع:

- Michel Foucault, Surveiller et punir, éd. Gallimard, 1975.
- Michel Foucault, la volonté de savoir, Gallimard, 1976.
- Michel Foucault, il faut défendre la société, cours au collège de France, 1975-76, Hautes études, Gallimard/Seuil.

5 André Rauch Le Souci du corps, PUF, 1983.

يعتبر علماء الاجتماع السبعينيات المرحلة الحقيقية لتحرر الجسد وأكبر مظاهر هذا التحرر العراء عند المرأة والرجل معا.

6 Norbert Elias, La civilisation des M'urs, Calmann-Lévy, 1991.

7 Jean Baudrillard, La société de consommation, éd. folio essais, 1970, pp.199-238.

8 Mind-body problem; problème de la relation corps- esprit.

هناك مشكل يتعلق بترجمة اللفظين سواء من الإنجليزية أو الفرنسية إلى اللغة العربية لأن اللفظين: «Mind» و«esprit» قد يدلان على «الفكر» كما على «العقل»، غير أننا فضلنا في هذا المقام لفظ: «الفكر»، لأن لفظ العقل له تحديد إبيستمولوجي خاص بالعلوم الحقة. إضافة إلى هذا، قد تكون لترتيب هذا الزوج «جسد - فكر» أو «فكر - جسد» أهمية في تحديد وجهة نظر التصور الفلسفي؛ وهو الأمر الذي أدى بالفعل إلى اختلاف تسميات النظريات المختلفة حول هذا المشكل. كما يمكن أن يوضع هذا المشكل بمفاهيم أخرى أهمها: «الوعي»، وهو المفهوم الذي يناقش كذلك من ناحية فلسفية وعلمية. نحيل القارئ بهذا الصدد إلى العدد الخاص بموضوع الوعي من مجلة ملفات البحث.

- Revue Les Dossiers de la Recherche, La Conscience: Exploration au centre du cerveau, N - 30, Février, 2008.

9 ستحاول التصورات العلمية المعاصرة وضع مشكل الجسد والفكر بشكل يحاول تجاوز هذه الثلاثية أوالثنائية، انظر الفقرة الخاصة بالتصور العلمي لعلاقة الجسد بالفكر.

10 حاول جون سورل ببساطة شديدة ووضوح كبير عرض المشكلات الفرعية لإشكال العلاقة بين الجسد والفكر كما حددها التراث الديكارتي خصوصا، والفلسفة التقليدية عموما، وقد حددها في اثنتي عشرة مشكلة هي: 1 - مشكلة علاقة العقل والجسد، 2 - مشكلة العقول الأخرى، 3 - مشكلة الشك في العالم الخارجي، 4 - تحليل الإدراك، 5 - مشكلة حرية الإرادة، 6 - الذات والهوية الشخصية، 7 - هل للحيوانات عقول؟ 8 - مشكلة النوم، 9 - مشكلة القصدية، 10 - السببية العقلية والظاهراتية المصاحبة، 11 - الوعي، 12 - التفسير السيكولوجي الاجتماعي. انظر:

جون ر. سورل، العقل: مدخل موجز، ترجمة ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة، العدد 343، سبتمبر 2007، ص 19-38.

11 راجع مادتي الجسم والجسد في:

أبو البقاء، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1992، ص 344 - 346.

12 تسمح اللغة الألمانية بهذا التمييز مما خلق مشكلة في أثناء الترجمة إلى اللغة الفرنسية، فاضطر المترجم الفرنسي إلى استعمال لفظ «Corps» للدلالة على «Körper» وتمييز المعنى الثاني بصفة أي «Corps propre»، أي جسدي الخاص أو الذي أمتلك في مقابل «Leib».

13 هناك كثير من النزعات المادية لكن التي تهمنا بالخصوص في هذا الموضع هي النزعة المادية في فلسفة العقل (انظر دراسات كل من باسكال إينجل ودافيد أندلير وبيير جاكوب وجورج ريل G. Ryle P. Angel, D. Andler, P. Jacob,) التي تعتبر الفكر مجرد شبح في آلة الدماغ(جيلبيرت رايل على وجه الخصوص)، بل هو أسطورة.

14 أغلب الأساطير اليونانية تعرض القوة والجمال الجسديين من خلال البطولة، والشيء نفسه بالنسبة إلى التماثيل المنحوتة.

15 Platon, Phédon, 64c, trad., Emile Chambery, éd. Flammarion, Paris, 1965.

16 هناك تقسيم ثلاثي لجسد الإنسان في الجزء الرابع من كتاب الجمهورية وهو ما يعرضه في محاورة فيدر Phèdre، انظر:

- Platon, République IV, 435c et suiv.
- Platon, Phèdre, 246a et suiv.

17 Platon, Phédon, 64a, tra. Emile Chambery.

18 Platon, Phédon, 94b.

19 نشير إلى أن أرسطو يعتبر كل جسم معلول بأربع علل هي: العلة المادية والصورية والفاعلة والغائية.

20 Aristote, Métaphysique H, 6, 1045b, 15.

21 Aristote, De l’ame, II, 412a 20, trad., Tricot, Paris, Vrin.

22 Aristote, De l’ame, I, 3, 407 b, 15.

23 Aristote, De l’ame, II, 412a, 5.

24 Aristote, De l’ame, II, 1, 413a, 5; Et Métaphysique L, 3, 1070a, 25.

25 Aristote, De l’ame, II, 4, 4, 415b.

26 كان يعتقد في القرون الوسطى أن جسد الإنسان نفيذ، أي تنفذ إليه السوائل ومن ثم لم يكن الناس يغتسلون كثيرا. وجرى استبدال النظر باللمس مخافة انتقال الأمراض التي كانت تعتبر سخطا وعقابا إلهيا. كما أن تصور الجسد كجبة للروح جعل التشريح في العصور الوسطى محرما لأنه مساس بها. أول من قام بتشريح الجسد هو ليوناردو دافينشي. من هنا نشأت فكرة أن العلم لا يمكن أن يكشف عن الحقيقة إلا ببناء موضوعه، أي الذهاب إلى ما وراء التجربة المباشرة.

27 يعالج رونيه ديكارت مشكل العلاقة بين الجسد والفكر في الكتب التالية:
- Les Méditations Métaphysiques (II, VI), Les Lettres à Elisabeth (1641); Les Passions de l'âme (1649).

28 Res cogitans

29 res extansa

30 يميز هنري برغسون بين ثنائية فجة تفصل فصلا قاطعا بين الجسد والفكر، وثنائية منهجية أو «وجهة نظر» غايتها وحدة الشخص، بحيث يكون التمييز بينهما مجرد خطوة حتى لا يتم الخلط أو التوحيد بينهما ضمن فكرة الحلول. ويعد برغسون من أهم الفلاسفة العقلانيين الذين ناقشوا مشكلة العلاقة بين الجسد والفكر نظرا إلى تسلحه بالمعطيات العلمية الحديثة. راجع على وجه الخصوص كتابيه:
- Henri Bergson,[1939] Matière et mémoire, PUF., 1982 , pp. 254-255.
- Henri Bergson, [1912] L' Âme et le Corps, éd. Hatier, Profil philosophique, 1993.

31 Cf. René Descartes,[1648] Les passions de l'âme, éd. Vrin, Bibliothèque philosophique, 2000, Art, 30.

32 (الغدة الصنوبرية) L’épiphyse.
والغدة الصنوبرية لها شكل حبة البازلاء، توجد في قاعدة الدماغ. أما حجته على ادعائه مفادها أن جميع وقائع ووظائف الدماغ زوجية نظرا إلى أن الدماغ يتكون من فصين، وأن الوقائع العقلية تحدث بطريقة واحدية، مما يعني ضرورة وجود نقطة موحدة في الدماغ يلتقي فيها الفكري والجسدي، ومادامت الغدة الصنوبرية هي الوحيدة في الدماغ غير زوجية فقد أسندت إليها هذه المهمة.

33 لقد ذهب جوليان أفري دولاميتري أبعد من هذا، سعيا وراء إنكار كل نزعة مثالية، فاعتبر الإنسان مجرد آلة، وبالتالي فالدماغ لا يختلف عن باقي الأعضاء لأنه يفرز الأفكار كما تفرز الكبد والغدد إفرازاتها. راجع بالخصوص كتابه «الإنسان الآلة» الذي أحرق علنا وتسبب في نفيه، أما الكتاب الذي أقر فيه بأن

النـــشاط النفسي هو نتيجة للبناء العضوي للدماغ والجهاز العصبي فهو «التاريخ الطبيعي للروح»، راجع:
- Julien de La Mettrie, Histoire naturelle de l'âme'; L'Homme machine.

34 Cf. René Descartes, Les Méditations Métaphysiques, II, VI, Présentation et annotation François Misrachi, coll. 10-18, 1951, pp. 179-192; 243-266.
العنوان الفرعي للتأمل الثاني هو: «حول طبيعة الفكر الإنساني وأنه أسهل معرفة من الجسد»، أما العنوان الفرعي للتأمل السادس فهو: «حول وجود الأشياء المادية، والتمييز الحقيقي بين روح وجسد الإنسان».

35 Michel Henry [2000] Incarnation, une philosophie de la chair, éd. Seuil, p. 9.

36 B. Spinoza, Ethique II, la proposition XXI, le scolie, - uvres complètes La Pléiade.

37 B. Spinoza, l'Ethique III, la proposition II, le scolie, pp. 472- 473; 474.

38 هذا هو السؤال الذي تضعه التصورات العلمية المعاصرة في صيغة فرضيات علمية تقبل التحقق ولو بشكل افتراضي، كما سنرى لاحقا، مما يعني أن اسبينوزا قد فتح الباب فعلا أمام المعالجة العلمية للجسد من منظور مخالف للتقليد الفلسفي. انظر مثلا الدراسات المعاصرة حول إمكان تفكير بعض الحيوانات مثل الفأر والشامبانزي. راجع في هذا الصدد:
- Revue Les Dossiers de la Recherche, La Conscience: Exploration au centre du cerveau, N? 30, Février, 2008.

39 B. Spinoza, Ethique II, proposition III.

40 B. Spinoza, Ethique III, proposition II.

41 Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, trad. De Gandillac, Idées/ Gallimard, p. 45.

42 Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, p. 46.

43 Nietzsche, F., le Gai Savoir, trad. Patrick Wolting, éd. Poche, 2007.

44 Nietzsche, F., Fragments Posthumes XVI, éd. Gallimard, coll. -uvres de Nietzsche, 1977.

45 Nietzsche, F., Fragments Posthumes XXIIème, éd. Gallimard, coll. -uvres de Nietzsche, 1977, p. 382.

46 Henri Bergson, Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps á l'esprit, PUF., 1982, p. 256.

47 Ibid., p. 11.

48 Ibid., p. 14.

49 Ibid., p. 65.

50 Ibid., p. 46.

51 Ibid., p. 74; 253.

52 Ibid., p.268.

53 Ibid., p.271.

54 Ibid., p. 200.

55 Ibid., p. 202.

56 يلاحظ القارئ أننا نستعمل لفظ «التفكير» بدل «الفكر»، لأن الأول يدل على عملية (دماغية أو عصبية) مما يجعله أكثر تطابقا مع التصور العلمي، في حين أن الثاني يحيل إلى مقولة عقلية أو ماهية، وهو ما يجعله مفهوما فلسفيا وليس علميا. كما أن استعمالنا لفعل «تجسيد» يتغيا الدلالة على فعل الطبيعة والمادة

باعتباره صيرورة دائمة. فالدراسات المعاصرة للدماغ والجهاز العصبي لا تهتم بالماهية، كما كانت تفعل الفلسفات الميتافيزيقية، بل بالعمليات العقلية الدنيا كالإحساس والإدراك والحركة... والعليا كالوعي والتفكير المنطقي... وتحاول تحديد المناطق والباحات في الدماغ التي تنجز هذه الوظائف. راجع في هذا الصدد:

- كريستين تمبل، المخ البشري: مدخل إلى دراسة السيكولوجيا والسلوك، ترجمة عاطف أحمد، سلسلة عالم المعرفة، العدد 287، نوفمبر 2002.

57 Michel Serres, Hominescence, Le Pommier, 2001, chap. I, pp. 17-85.

يرى ميشيل سير أن التقدم الذي حدث في الطب والبيولوجيا والتقنيات الاجتماعية في السنوات ما بين 1950و1970 يمثل ثورة لم يسبق لها مثيل، أهم نتائجها تحرير الجسد من الألم والمرض وسوء التغذية والشيخوخة. إنه عهد بزوغ «جسد جديد» يكون فيه الجسد من عمل الإنسان.

فيما يخص تصور ميشيل سير لوضعية العلم المعاصر والعقل العلمي في صيغته المتجددة يمكن الرجوع إلى مقالنا:

- د. يوسف تيبس، تاريخ وفلسفة العلوم عند ميشال سير، مجلة عالم الفكر، العدد 4، المجلد 30، أبريل - يونيو 2002، ص 155-237.

58 Michel Serres, Hominescence, p.184.

59 يعتبر كارل بوبر معيار الإبطال أو التفنيد معيارا لقبول النظريات العلمية وذلك في مقابل معيار التحقق التجريبي الذي يعتمده الوضعيون المناطقة. يمكن في هذا الصدد الرجوع إلى مقالنا:

- د. يوسف تيبس، تاريخية العلم: النفي محرك للعلم، نموذج كارل بوبر، مجلة عالم الفكر، المجلد 35، العدد 1، يوليو - سبتمبر 2006، ص 253 -315.

60 إن الطابع المزدوج لمشكل الجسد - الفكر هو الذي يبرر تعدد المجالات المعرفية والعلمية التي يظهر فيها.

أستاذان للفلسفة في جامعة سان دييجو بالولايات المتحدة الأمريكية، ينتميان معا إلى التصور المادي المتطرف لعلاقة الجسد بالفكر.

61 أول من وضع النزعة المادية الإقصائية هو ريشار رورتي وبول فايرباند، ثم تبنى هذا التصور بول تشورتشلاند. انظر مقالاتهم التالية:

- 315315 “Mind-Body identity, Privacy and categories” in D. Rosenthal, ed., Materialism and the mind-body problem, Prince Hall, 1971, pp. 174-199.

- P. Feyrabend, “Mental events and Brain”, Journal of Philosophy [1963], pp. 295-296.

- Paul M. Churchland[1991] “Eliminative Materialism and the propositional attitudes”, in Rosenthal, The Nature of Mind, Oxford University Press.

- Paul M. Churchland, [1993] Matter and Consciousness, MIT Press, Cambridge Massachusetts.

62 من الطرائف التي تحكى عن هذا الفيلسوف أنه عندما كان يأتي على ذكر زوجته، كان يخرج من جيبه نسخة من رسم الدماغ قائلا: «ها هي ذي».

63 Patricia Churchland,[1986] Neurophilosophy: Towards a unified Science of the Mind- brain, MIT Press, Massachusetts.

64 Paul M. Churchland, [1999] Cerveau, moteur de raison, siège de l’âme, Deboeck Université.

65. Jean Delacour, Biologie de la Conscience, PUF, Que sais-je?, 1994.

66. إن هذا المنظور هو الذي كان يبرر التعامل الوحشي للعلماء مع الحيوانات، إذ يشرع لإمكان التجريب عليها مخبريا.

67. Bertrand Russell [1913], “Le monisme neutre”, dans Théorie de la connaissance, Paris, Vrin, 2002, trad. Jean-Michel Roy, chap. II, p. 27.

68. Bertrand Russell, 1927, “Physics and neutral monism” , in The Analysis of Matter, London, Ed. P. Kegan, chap. XXVII, p. 391.

69. D.M. Armstrong, 1968, “Bodily sensations”, A Materialist Theory of the Mind, Routledge and Kegan, chap. 14, p. 307.

70. J.-P. Changeux, “Le cerveau, représentation du monde”, dans L'Homme neuronal, Paris, Fayard, 1983 : “Désormais, à quoi bon parler d’ “Esprit”? Il n'y a plus que deux “aspects” d'un seul et même événement”, coll. Pluriel, p. 334.

71. Alain Prochiantz, 1997, Introduction dans Les anatomies de la pensée, A quoi pensent les calamars, Paris, O. Jacob, p.10.

72. Ludwig Wittgenstein, Blue book,[1933-1934], Le Cahier Bleu, trad.Guy Durand, Paris, Gallimard, coll. “Tel”, 1965, p. 54, [p. 7].

ناقش لودفيج فيتجنشتاين فكرة التماثل بين الجانب الفيزيائي والجانب الفكري في كتابه: الدفتر البني، راجع:

- Ludwig Wittgenstein, Le Cahier brun, [1934-1935], trad. G. Durand, op. cit., pp. 244-250.

73. Thomas Nagel, “What is like to be a bat”, Philosophical Review, vol. 83, 1974, pp. 453-450,
(أعيد نشره في) David Chalmers, ed., The Philosophy of Mind: classical and contemporary Readings, oxford university press, New York, 2002.

74. Frank Jackson, “What Mary didn’t know”, Journal of Philosopy, vol. 83, 1982, pp. 292-295.
- Frank Jackson, “Epiphenomenal qualia”, Philosophical quartely, vol. 32, 1982, pp. 127-136.
(أعيد نشره في) David Chalmers, ed., The Philosophy of Mind: classical and contemporary Readings, oxford university press, New York, 2002.

75. S. A. Kripke, Naming and Necessity, Harvard University Press, Cambridge, 1980.

76. Hilary Putnam, Language Mind, and Reality. Philosophical papers, vol. 2, Cambridge University Press, 1979.
- Hilary Putnam, “Meaning of Meaning” in K. Gunderson, ed., Language, Mind and Knowledge, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1975, pp. 131-193.

77. Jean-François Dortier, Du cerveau a L’esprit, débats contemporains sur l’âme et le corps, texte inédit, in Philosophies de notre temps, éd. Sciences Humaines, 2000, p. 235.

78. B. Andrieu, [1998] “Le fonctionnalisme contre la neurophilosophie”, dans La neurophilosophie, Paris, P.U.F. coll. Que-sais-je, n’3373, p. 100-110.

79. Jerry Fodor, [1975] The language of thought, Harvard University Press, p. 52.

80 Pascal Engel, [1992] “Causes mentales”, dans Etats d'esprit. Questions de philosophie de l'esprit, Aix en Provence, éd. Alinéa, p. 33.

81 Jerry Fodor, [1981] Representations: Philosophical essays on the foundations of cognitive science, Ed. The Harvester Press, p. 98-99.

82 J. Fodor, [2000] L'esprit, ça ne marche pas comme ça, Portée et limites de la psychologie computationnelle, trad. C. Tiercelin, Paris, O. Jacob, 2003, p. 95.

83 Armstrong, D. M., [1993] A Material Theory of Mind, London, Routledge.
Churchland, P.M., [1995], Le cerveau, Moteur de la raison, siège de l'âme, éd. De Boeck, 2001.

84 Olivier Houdé, Bernard Mazoyer, Nathalie Tzourio-Mazoyer, La naissance d’une nouvelle discipline: l’imagerie cérébrale fonctionnelle, Cerveau et psychologie. Introduction à l’imagerie cérébrale anatomique et fonctionnelle, Paris, P.U.F., 2002, p. 1.

85 Roy J.M., [2001] “L’émergence de la neuroscience cognitive”, Cahiers Alfred Binet, éd. B.Andrieu, L’Histoire du cerveau, Juin, n’667, p. 9-33.

86 John Von Neumann, [1956], L'ordinateur et le cerveau, trad. P. Engel, Paris, éd. La découverte, 1992.

87 B. Andrieu, [1991] “Intelligence Artificielle: la tentation des sciences sociales. Des neurosciences sociales?”, Technologie Idéologies Pratiques TIP, Sciences sociales et Intelligence artificielle, Université de Provence, vol. X., n•2-4, p. 223-237.

88 يلاحظ أن التصور الترابطي قد اختزل الدماغ في الذكاء، بالطريقة نفسها التي اختزلت بها البيولوجيا العصبية الجسد في الدماغ، أعني اختيار أهم عضو أو وظيفة فيه. فأهم عضو في الجسد هو الدماغ، وكل الوظائف الدماغية تختزل في الذكاء الإنساني الذي يعرفه جون بياجي Jean Piaget بأنه القدرة على التكيف والاستيعاب.

89 نشير في هذا الصدد إلى أن نظام وبرامج الحاسوب، شأنه شأن الآلات الحاسبة، تقوم على الجبر البولي، نسبة إلى جورج بول George Boole، ثنائي القيمة (1، 0).

90 يرجع أصل هذه الفكرة إلى افتراض آلة تورينج Turing mashine ومفادها إمكان صناعة آلة تقوم «بوظائف العقل البشري، تكون بها مناطق، مثل مناطق الدماغ، تنجز وظائف خاصة، في مقابل العقل الذي يجمع هذه الوظائف. وبذلك لفهم عمل الدماغ في كليته أي العقل، وجب معرفة برنامج آلة تورينج الشاملة (UTM) التي يستعملها جميع الناس في أثناء عملية المعرفة أو التعلم. بعبارة أخرى إن العقل حاسوب رقمي، أو برنامج عقلي يستعمل في العمليات المعرفية كالإدراك والتذكر ...إلخ، ولوصف هذا البرنامج نحتاج إلى برنامج من مستوى أعلى، لذا لسنا في حاجة إلى فهم تفاصيل أفعال الدماغ لنفهم آلية المعرفة الإنسانية. كل ما نحتاجه هو عملية التبسيط التي تقوم عليها آلة تورينج، أي الانتقال من المعقد إلى البسيط كما يفعل العقل البشري.

91 جيمس تريفل، هل نحن بلا نظير: عالم يستكشف الذكاء الفريد للعقل البشري، ترجمة ليلى الموسوي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، يناير 2006، ص 130.

92 يميز جون فرانسوا جودوان ثلاثة أنواع من نماذج الشبكة في تاريخ النزعة الترابطية: أولا، الشبكات ذات طبقتين، طبقة المدخل وطبقة المخرج بحيث لا توجد أي علاقة بينهما، وهو نموذج جرى بيان قصوره من

خلال اقتراح نموذج ذي ثلاث طبقات، ثانيا، الشبكات التراجعية، وهذا النموذج أعقد من سابقه، إذ تُستبدل طبقات الأعصاب بروابط ما بين الأعصاب عن طريق نسق من العقد وشبكات حلقية أو تراجعية.
خرج عن هذا النموذج توجهان: يهتم الأول بهذه النماذج باعتبارها ذاكرة ترابطية وتسند إليها قدرات التعلم، في حين يطور التوجه الثاني ترابطات متنافسة بحيث تتوزع ضمنها كمية وزن ثابتة على الترابطات المختلفة لخلية عصبية واحدة أو أكثر. أما النوع الثالث من الشبكات فهو الشبكات ذات الطبقات الخفية.
راجع في هذا الصدد:
- Jodouin J.F., "Les modèles connexionnistes", Intellecta, Paris, nº 9-10, 1990, pp. 9-39.

93 P.S. Churchland, [2002] "How Do Brains Represent?", Brain-Wise, Studies in Neurophilosophy, p. 273-319.

94 Daniel Dennett, [1969], "The ontological problem of the mind", in Content and Consciousness, Routledge, 1986, p. 18.

95 D. Dennett, 1991, "Les Versions Multiples contre le Théâtre Cartésien", dans La conscience expliquée, trad. Pascal Engel, Paris, O. Jacob, 1993, p. 93.

96 D. Dennett, 1991, p. 68.

97 D. Dennett, [1991], "Les Versions Multiples contre le Théâtre Cartésien", dans La conscience expliquée, trad. Pascal Engel, Paris, O. Jacob, 1993, p. 135-178.

98 Ned Block, "Troubles with Functionalism", Minnesota studies in The Philosophy of Science, vol. 9, Minnesota University Press, Minneapolis, 197, pp. 261-325.

99 J. R. Searle, "Minds, Brains and Programs", in Philosophy of Mind, pp. 332-352.

100 H. Dreyfus, "What Computers can't do", rev. ed., Harper and Row, New York, 1979.

101 E. Pacherie, [1993] Naturaliser l'intentionnalité: Essai de philosophie de la psychologie, Paris, P.U.F., p. XII.

102 John, R. Searle, Intentionnalité, Essai de philosophie des états mentaux, trad. Claude Pichevin, Paris, Minuit, 1985, (chap. 10).
- John, R. Searle, The Rediscovery of Mind, (chap. 5), Cambridge, MIT Press, Massachusetts 1992.
- John, R. Searle, Mind: A Brief Introduction, Oxford University Press, New York, 2004.

103 تشبه هذه النظرية إلى حد ما أطروحة «التنظيم الذاتي» لإيدغار موران الذي يقر باستقلالية علم النفس منهجيا عن البيولوجيا. (انظر، La connaissance de La connaissance, t.3 de La Méthode, Seuil, 1986)، وكذا التصور الترابطي لوظيفة الدماغ.

104 John, R. Searle, [1992] the Rediscovery of Mind, chap. 5.
ويعيد أغلب هذه الحجج باختصار مع بعض الإضافات في كتابه الموجز:
«Mind: A Brief Introduction?». وهو كتاب مترجم إلى العربية في سلسلة عالم المعرفة العدد 343، سبتمبر 2007.

105 جون ر. سورل، العقل: مدخل موجز، ترجمة د. ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة، العدد 343، سبتمبر 2007. ص 8.

106 وكما يلاحظ القارئ فإن سورل يميز نفسه عن النزعة الانبثاقية بشكل عام وإن كان ينتمي إليها (انظر آخر جملة من القول المقتبس). وزيادة في التوضيح راجع الخطاطة التلخيصية لجميع التصورات التي عالجت المشكل، انظر المصدر نفسه، ص 65.

107 نفس المصدر، ص 14.

108 John R. Searle, [1983], L'intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux, p. 11.

109 جون ر. سورل، العقل: مدخل موجز، ترجمة د. ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة، العدد 343، سبتمبر 2007 ص 94.

110 J. R. Searle, [1984], “La relation corps-esprit”, Du cerveau au savoir, trad. Catherine Chaleyssin, Paris, Hermann, 1985, p.15.

111 Op.cit., p. 32.

112 Op. cit., p. 34.

113 نشير في هذا الصدد إلى أن تصور جون سورل يدخل ضمن فلسفته للغة، أعني التداوليات التي تُنظِّر لأغراض الكلام، راجع في هذا الصدد كتابه:
- J. R. Searle, [1969] Speech acts, Cambridge University Press.

114 J. R. Searle, [1984], “La relation corps-esprit”, Du cerveau au savoir, p. 89.

115 J. R. Searle, [1992], La redécouverte de l'esprit, trad. Claudine Tiercelin, éd., Gallimard, Paris, p. 305.

116 J. R. Searle, [1997], “Israel Rosenfield, L'image du corps et le moi”, Le mystère de la conscience, trad. C. Tiercelin, 1999, p. 193.

117 Stuart F. Spicker ed., [1970] The philosophy of the body: Rejections of Cartesians dualism, Chicago, Quadrangle Books.

118 Michel Bitbol, [2000] Physique et Philosophie de l'esprit, Paris, Flammarion, p. 330-331.

119 Rudolf Carnap, [1928], La construction logique du monde, trad.Thierry Rivain, Elisabeth Schwartz, Paris, Vrin, 2002, parag. 167, p. 275-276.

120 Quine, W.V.O., [1953] “Two dogmas of empiricism in From logical point of view, Nine logico-philosophical essays, second edition, Harvard University Press, 1980, pp.20-46.

121 D. Davidson, [1980], “Actions et Evénements”, Paris, P.U.F., trad. P. Engel, 1983.

122 Cf. P. Engel, Introduction à la philosophie de l’esprit, Paris, éd. De la découverte, 1994, Chap.1.

123 J.A. Fodor, Z.W. Pylyshyn, [1988], “Connexionnisme et architecture cognitive, analyse critique”, trad., Bruno Vivicorsi et Rémi Clignet, Bulletin de Psychologie, tome 55 (7), 457, Janvier-févr. 2002, pp. 9-50; p. 45.

124 B. Andrieu, [2002] La chair du cerveau. Phénoménologie et biologie de la cognition, Ed. Sils Maria.

125 Maurice Merleau-Ponty [1945] Phénoménologie de la perception, éd. Gallimard, p. 105.

126 Ibid., p. 492.

127 Ibid., p. 95.

128 Ibid., p. 96.

129 Ibid., p.129.

130 Ibid., p. 127.

131 Maurice Merleau-Ponty[1989] “Projet de travail sur la nature de la perception”, in Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques, Grenoble, Cynara.

132 Maurice Merleau-Ponty [1942] La structure du comportement, paris, PUF, p. 219.

133 Ibid., p. 219.

134 Ibid., p. 220.

135 Ibid., p. 233.

136 Ibid., p. 231.

137 Maurice Merleau-Ponty [1945] La phénoménologie de la perception, p. 104.

138 Ibid., p. 111.

139 يعني المعيش الجسدي الإحساس بالحضور المباشر لجسدي في العالم، ويتم طبقا للمنهج الظاهراتي في المرحلة التي تلي تعليق الحكم، إنه حضور الشيء ذاته. فنحن ندرك الأشياء لكننا لا ندرك فعل الإدراك ذاته على الرغم من أنه يجعلني في علاقة مباشرة مع الأشياء المدركة. وبذلك فالمعيش الجسدي هو ما يتجلى أمام عيني كشيء معطى مباشرة، مما يجعل المعيش خارج دائرة التفكير العقلاني للعلوم الطبيعية. وعلى هذا الأساس يرى ميرلوبونتي أن مفهوم الجسد المعيش هو الذي يفصل بين المقاربة العلمية للجسد العضوي والمقاربة الظاهراتية وهو الذي يقينا من السقوط في تصور ثنائي للجسد والروح.

Maurice Merleau-Ponty[1989] “Projet de travail sur la nature de la perception”, in Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques, Grenoble, Cynara, p. 12.

140 تجدر الإشارة إلى أن ميرلوبونتي يعتمد، في تصوره لمفهوم الإدراك الحسي، نظرية الجشطالت في علم النفس من جهة، حتى لا يعتبر الإدراك عملية فكرية؛ ويعتمد، من جهة أخرى، على الجهاز العصبي بوصفه ناقلا لتيار التفاعلات الكيميائية. أي أنه يجمع بين البيولوجيا العصبية وعلم النفس الجشطالتي.

141 Maurice Merleau-Ponty[1989] “Projet de travail sur la nature de la perception”, in Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques, Grenoble, Cynara, op. cit., p. 19.

142 Maurice Merleau-Ponty [1945] La phénoménologie de la perception, éd., Gallimard, 2005, p. 99.

143 Ibid., p. 120.

144 Ibid., p. 186.

145 Ibid., p. 153.

146 Maurice Merleau-Ponty [1942] La structure du comportement, PUF, p. 248.

147 Maurice Merleau-Ponty [1945] La phénoménologie de la perception, p. 193.

148 Ibidem., p. 193.

149 F.J. Varela, E. Thompson, E. Rosch, [1991] L’inscription corporelle de l’esprit. Sciences cognitives et expérience humaine, Paris, Le Seuil, 1993, p. 234.

150 Op. cit., p. 235.

151 André Pichot [1991] Petite phénoménologie de la connaissance, Paris, Aubier, p. 21.

نشأت فكرة البنيات الأولية الفطرية عن زعم نوام تشومسكي بوجود قواعد فطرية بسيطة نستعملها بشكل لاواع في أثناء تعلم اللغة، راجع:

- N. Chomsky, Aspect of the Theory of Syntax, MIT Press, Cambridge 1965.

وهو الأمر الذي يزكيه ألان بيرثوز من خلال بعض التجارب المخبرية التي تبين أن هناك كثيرا من الميكانيزمات اللاواعية التي تتدخل سواء في السلوك أو عمليات التعلم. كما يختصر الوعي في القدرة على اتخاذ القرار La décision لأن هذا الأخير يختصر العمليات الدماغية المتراتبة سواء اللاواعية أو الواعية التي يقوم بها الجهاز العصبي. راجع:

- Alain Berthoz, "Au commencement était l'action", in Les Dossiers de La Recherche, nº 30, Février 2008, pp. 52-58.

كما يقول ألان بيرثوز Alain Berthoz: «لدينا جسدان: الجسد المادي والجسد النفسي. يتكون الجسد النفسي من كل النماذج الباطنية التي تشكل عناصر الخطاطة الجسدية وتسمح للدماغ باصطناع التنافس مع الواقع». راجع:

152 - Alain Berthoz, [2003] La decision, paris, O. Jacob, p. 170.

P. Perruchet et A. Vinter, Behavioral and Brain Sciences, 25, 297, 2002.

ويمكن تحميله من الموقع الإلكتروني التالي:

153 www.u-bourgogne.fr/LEAD/people/perruchet/pdf746Ko.pdf.

154 B. Andrieu, [2003] Le somaphore. Naissance du sujet biosubjectif, Liège, éd. Sils Maria.

Bernard Andrieu, "Contre l'esprit.", Methodos, 4 (2004), Penser le corps, [En ligne], mis en ligne le 9 avril 2004. URL:http://methodos.revues.org/document127. html.

155 نشير إلى أننا اعتمدنا هذا المقال في جزء مهم من هذه النقطة.

Antonio R. Damasio,[1994] Descartes? Error. Emotion, Reason, and the Human Brain, trad.

156 franç.Marcel Blanc, L'erreur de Descartes. La raison des émotions, Paris, O. Jacob, 1995, p. 121-122.

157 Jean-Didier Vincent [1986] La biologie des passions, Paris, O. Jacob, p. 183.

158 لفهم هذا الأمر يدرس علماء الإحياء حيوانا زاحفا يمتلك القدرة على تعويض أي عضو مستأصل من جسده، وهو الشيء الذي لا يمتلكه الإنسان، إنه السلاماندر Salamander.

159 يضع هذا المشروع العلمي كثيرا من المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ذلك أنه في ولاية كاليفورنيا بالولايات المتحدة الأمريكية، مثلا، ترفض شركات التأمين تأمين الأطفال «غير الكاملين» مما يلزم الوالدين باختبارات ما قبل الولادة؛ ونظرا إلى ارتفاع تكاليف هذه الاختبارات وكذا قيمة التأمين تضطر العائلات الفقيرة إما إلى قتل الجنين أو تحمل الطفل المعاق، أو ذلك الذي يعتبر حاملا لإمكانية مرض مثل السرطان، طيلة الحياة. إن هذا المشكل هو الذي جعل عدد الأمريكيين غير المُؤمَّنين يتراوح بين خمسة وثلاثين وسبعة وثلاثين مليون نسمة. وهو ما يعني أن المجتمع الأمريكي يسير نحو تأنيب العائلة التي تلد طفلا غير كامل، ليس من منظور الجهل هذه المرة، كما يحدث في البلدان المتخلفة، بل من منظور علمي واقتصادي.

Vladimir Vemadski, The Biosphere, Félix Alcan, Paris, 1929, p. 153.

160 - Lucien Sfez, Le Rêve biotechnologique, Paris, PUF, "Que sais-je?", 2001. nº 3598.

André Langaney, Jean Clottes, Jean Guilaine et Dominique Simonnet [1998] La plus belle Histoire

161 de l’homme: comment la terre devient humaine, éd., Seuil, Paris.

162 Lewis Mumford, Technique et civilisation, Paris, Seuil, 1955.

163 أصبح للجسد الافتراضي تأثير كبير في الإنسان، مما أدى إلى نوع من الإدمان على مشاهدة القنوات التلفزية، بل إن بعض أفلام الخيال العلمي مثل «Simone» وبالخصوص «Matrix» تعبر عن مشروع الإنسان الافتراضي الذي يتطلع إليه كريستوفر لانجتون.

164 يجسد هذا الأمر بعض أفلام الخيال العلمي، مثل فيلم «ماتريكس» Matrix relaoded.

Christopher Langton, Artificial Life. The Proceedings of anlnterdisciplinary Workshop on the Synthesis and Simulation of Living Systems, Los Alamos, Santa Fe Institute, 1988.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 37 أبريل - يونيو 2009

الجسم والجسد والهوية الذاتية

د. عزالعرب لحكيم بناني (*)

مقدمة

تشهد الدراسات الفلسفية المعاصرة تطورا حثيثا في تخصص ثقافة الجسد، وبما أن الجسد حاضر بقوة، كما سنرى ذلك، في نظريات المعرفة البيولوجية ومباحث الدلالة والظواهرية والعلوم المعرفية، فإنه يتعذر فهم التطور الحالي الذي يعرفه المفهوم من دون الرجوع إلى الرواد الكبار الذين بلوروا إشكالية الجسد داخل الأنساق الفلسفية المختلفة.

وعليه، سنقدم فرشة تاريخية للمفهوم، من خلال استعراض موقع الجسد داخل الفلسفة اليونانية، في ضوء نصوص أفلاطون وأرسطو المتصلة بالموضوع، كما سنقدم موقف ديكارت والديكارتيين من الجسد، بناء على التعارض بين الاتجاه الآلي mécanisme الذي مثله لاميتري والاتجاه الحيوي في تاريخ علم الأحياء vitalisme، كما تجسد في أعمال المثالية الألمانية لدى كانط وهيجل وغيرهما. لكننا لن نكتفي باستعراض تاريخ الأفكار الفلسفية التي تطرقت إلى موضوع الجسد، بل سنعكف على تقديم استثمار الجسد في بعض المذاهب الفلسفية مثل الظواهرية. وقد انفتح هذا المذهب على الأبحاث التي تبلورت في فلسفة الذهن، ما يفرض علينا استعراض الإشكالات الفلسفية الكبرى التي طرحتها العلوم المعرفية الناشئة بخصوص الجسد. وعليه، سنقدم بعض النماذج الرائدة التي تثير قضايا فلسفية مباشرة، لا سيما بعد اكتشاف الدور الحاسم الذي يؤديه الدماغ في ممارسة الوظائف المعرفية وفي معالجة المعلومات الواردة من العالم. وهذا ما يفرض معالجة إشكالية الوحدة المفترضة بين الظواهر الذهنية والظواهر العضوية، في ضوء نظريات المطابقة بين النفس والجسد. سنحاول إبراز الخلفية المعرفية التي تقترن

(*) أستاذ التعليم العالي - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - ظهر المهراز - فارس - المغرب.

بمحاولة إقصاء كل الظواهر الذهنية من البحث، لكننا سنحاول البحث عن إمكان تجاوز التصور العلمي الذي يختزل الظواهر الذهنية إلى ظواهر فيزيائية خالصة بفضل آفاق التوفيق بين النفس والجسد لدى سورل أو نيتشه، أو من خلال فحص إشكالية الجسد من موقع قضايا الهوية والهوية الذاتية. وسنعتمد من الناحية المنهجية على أدوات الفلسفة التحليلية، كما سنحاول العودة إلى التأويلية، بحثا عن الوحدة المفقودة بين النفس والجسد، وسعيا إلى فتح آفاق الاستماع إلى لغة الجسد.

تجمع هذه الدراسة بين هاجس استعراض تاريخ الأفكار الفلسفية حول الجسد، وهاجس استعراض الإشكاليات الإبيستمولوجية المرتبطة بمذاهب الآلية ومذاهب الحيوية. كما تجمع بين دراسة الجسد داخل الظاهراتية وفلسفة الذهن وهاجس التعرف على مستجدات العلوم المعرفية في الموضوع. وسنحاول قدر الإمكان مراعاة تطور البحث في مجال العلوم المعرفية وعلوم الأعصاب، من دون تجاهل الدور المنوط بالفلسفة في متابعة هذا التطور وتقديم البدائل الممكنة، كما أننا سنعتمد المراجع الأصلية الإنجليزية والألمانية والفرنسية المتخصصة في الموضوع، مع تقريبها قدر الإمكان من الاصطلاح العربي.

و ليس من نافلة القول توضيح المصطلح المستعمل في اللغة العربية واللغات الأجنبية. فالعربية تمتاز باستعمال مصطلحات مختلفة، وهي مصطلحات جسد وجسم، علاوة على مصطلح «بدن»[1]. ونجد في الألمانية على التوالي مصطلحي Leib و Körper، كذلك نجد في العربية من يستعمل مصطلح «بدن» بالمعنى الذي نستعمل فيه مصطلح «جسد»، وإن كان مصطلح «بدن» يحيل في استعمالاته المختلفة إلى اكتناز اللحم والشحم، كما توحي بذلك الألفاظ: «بدانة» و«بدين» وتربية «بدنية». أعتبر هنا أن مفردة «chair» الفرنسية هي المقابل المناسب لمصطلح «بدن» العربي. وفي المقابل، تتوافر الإنجليزية والفرنسية على لفظ واحد، body و corps للإحالة إلى معنيين اصطلاحيين مختلفين في العربية والألمانية. وبينما يتيح التمييز المعجمي في العربية والألمانية تقريب القارئ من الدلالة الاصطلاحية للمفهومين، تستحدث الفرنسية اصطلاحات جديدة تفيد معنى الجسد. يتحدث الفرنسيون بحكم غياب لفظ «الجسد» عن «الجسم الذاتي corps propre»، أي عن الجسم الذي نستطيع معرفته في الوقت نفسه من الخارج باعتباره موضوعا، كما نستطيع معرفته من الداخل، بحكم عدم انفصاله عن الأنا عينها. [...] لا يتعلق الأمر بالجسم العالم موضوع علم التشريح، بل بالجسم المحسوس، الذي قد ننساه بالفعل، لكننا قد نستحضره على الدوام بفضل الإحساس أو الانتباه الباطني»[2].

بعد هذه المقدمة الاصطلاحية، أود الاستهلال بمناقشة التصور اليوناني للجسد، اعتمادا على أعمال أفلاطون وأرسطو.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 37 أبريل - يونيو 2009

مفهوم الجسد في الفكر اليوناني (أفلاطون وأرسطو)

أفلاطون:

تناول أفلاطون علاقة النفس بالبدن في مجموعة من المحاورات الأساسية، ومن بينها على الخصوص محاورة فايدروس (Phaidros) وفيدون (Paidon) ومينون (Menon).

يشرع أفلاطون في محاورة فايدروس في فحص النفس، في معرض مناقشة عشق الجمال من خلال عشق الجميل[3]. فالنفس غير فانية، لأنها ذاتية الحركة. وكل جسم يستقبل الحركة من الخارج خال من وجود النفس. وكل ما يتحرك بذاته هو مصدر حركة كل متحرك آخر ومبدؤه؛ وعليه، فالنفس لا تخضع للكون ولا للفساد. ومن أجل تقريبنا من جوهر النفس، يقترح أفلاطون تشبيه النفس بالفارس والعربة التي يجرها حصانان مجنحان. بما أن الفارس والحصانين من طبيعة خيرة في نفوس الآلهة، فإن قيادة العربة سهلة، ولكن قيادة العربة شاقة في نفوس البشر، إذا كان أحد الحصانين شريرا، وإن كان الآخر خيرا. ولذلك، فإن مجموعة من النفوس البشرية تتعرض للنكوص من وجودها السماوي الأصلي إلى الأرض. تنزل النفس إلى الأرض وتضطر إلى الحلول بجسم أرضي، بعدما فقدت ريشها وأصبحت عاجزة عن إدراك المثل. تُزرع النفس أولا داخل جسد بشري، وليس داخل جسد حيواني، بناء على تسع فئات من الأشكال البشرية، على قدر تفاوتها في إدراك المثل: على رأس القائمة نجد الفلاسفة الذين يسهرون على خدمة آلهة الفن والعلم، ثم يأتي بعدهم الملوك المخلصون للقانون، ثم رجال الدولة والأطباء والمنجمون والشعراء والحرفيون والسوفسطائيون، ثم يأتي المستبدون في أسفل اللائحة. والهدف الذي ترومه النفس في حياتها الأرضية هو استعادة ريشها للعودة إلى السماء. قد تنجح بعض النفوس في ذلك مبكرا بعد ثلاثة آلاف سنة إذا ما برهنت على قدرتها على التفلسف والمحبة. تعرض النفوس الأخرى على أنظار المحكمة. وبعد ذلك، يمكن للنفس التي تتخذ هيئة بشرية أن تتقمص جسدا بشريا من جديد، كما قد تتقمص جسدا حيوانيا. لكن العكس غير ممكن، ذلك أن النفس البشرية قادرة على إدراك الواحد خلف الكثرة، وعلى إدراك الأجناس خلف الآحاد، وليس إدراك الأجناس إلا عملية تذكر رؤية الموجود الحق خلال فترة الحياة في سماء المثل.

ويظهر التعارض بين النفس والجسد في محاورة فيدون، من خلال اعتراض أفلاطون على السوفسطائيين الذين يعتبرون أن النفس تفسد بفساد الجسد، لأنها تكتفي بضمان التوافق والانسجام بين عناصره. ولذلك، يحاول أفلاطون أن يستدل على أن النفس لا تتحلل أبدا، أو على أنها تقترب من عدم التحلل[4]. يقدم الحجج التالية التي تفيد بأن النفس غير فاسدة: إذا كان كل ما نراه محسوسا، فهو محسوس خاضع للتغير، ومتكون من عناصر جزئية سيتحلل

إليها، أما ما هو غير محسوس ويدرك بالعقل، مثل الجميل في ذاته والحق في ذاته والموجود الحق في ذاته، فهو مطابق لذاته، ومن المحتمل أن يكون غير مركب وغير قابل للتحلل. ولذلك، فإن الجسد أكثر قربا من الكائن المحسوس، بينما تقترب النفس من الكائنات غير المحسوسة(5). وتفيد الحجة الثانية بأن الإدراك الحسي قد يكون خادعا، ولذلك، تصبح أنشطة النفس متقلبة ومتذبذبة عندما تختلط بالإدراك الحسي، لكنها عندما تتوجه نحو التفكير العقلي الخالص، تتوجه في ذات الوقت إلى الموجود الحق الذي يظل ثابتا ومطابقا لنفسه. ويمكننا أن نستدل من ذلك على أن «النفس تملك شبها أكبر وقرابة أكبر بالماهيات غير المتغيرة للأشياء من شبهها بالإدراك الحسي»(6). الحجة الثالثة هي أن النفس تتحكم في الجسد، مادامت مندمجة معه. ولا بد لمن يحكم أن يكون من طبيعة إلهية، أما الجسد الذي يكتفي بخدمة سيده، فهو بالضرورة من طبيعة كائنة فاسدة. وفي الأخير، كما أنه لا أحد يعتقد أنه سينقذ الجسد من التحلل باستعمال حيلة معينة، فلن يعتقد بالأحرى أن النفس ستحلل مباشرة بعد خروجها من الجسد(7). تهدف هذه الحجج في الأخير إلى الاستدلال على أن النفس ليست عنصر الانسجام داخل البدن، بل تنتمي إلى طبيعة مختلفة بالكامل عن الجسد، وتستطيع «التجسد» في أجساد مختلفة، حيوانية كانت أو بشرية، عبر مراحل تقمصها المختلفة.

لكن المحاورة لم تبتدئ منذ البداية بمناقشة خلود النفس، بل بالأطروحة التي تفيد بأن الفيلسوف الواعي بعبثية الحياة الدنيا يضع كل أحلامه في الموت. ومادامت النفس سجينة بؤس الجسد، لا تستطيع الوصول إلى معرفة الحقيقة. وهذا ما يتضح من كلام أفلاطون: «إذا لم يكن في الإمكان التعرف على شيء بصورة واضحة، فلن يحدث آنذاك إلا أحد أمرين: إما ألا نصل أبدا إلى المعرفة، وإما ألا نصل إليها إلا بعد الموت»(8). يستدل أفلاطون بعد ذلك بطرق مختلفة على أن الموت يسدي إلى الفيلسوف خدمة تحرمه الحياة منها، بفضل الاعتماد على التطهير catharsis.

تبنى سقراط المحكوم عليه بالإعدام الأطروحة التي تفيد بأن التفلسف هو حسن الاستعداد للموت والتمرن عليه من خلال التخلي عن الحواس. وهكذا يقول أفلاطون على لسان سقراط: «أليس هذا هو التطهير الذي تحدثنا عنه، الذي يعني وجوب فصل النفس عن الجسد قدر الإمكان، ووجوب تعويدها على الرجوع إلى ذاتها وعلى الخروج عن الجسد،[...] ووجوب تعويدها على الاستمرار في الوجود، قدر الإمكان، لذاتها وحدها، وهي متحررة من الجسد كما تتحرر من الأغلال؟ [..] ألا يعني ذلك ما يعنيه الموت والخلاص وفصل النفس عن الجسد؟ ما يصبو إليه المتفلسف الحق، في الأغلب، على خلاف غيره، هو عتق النفس وتمييزها عن الجسد»(9). لكن أفلاطون لم يكن يطالب بالتخلي عن الجسد بطريقة آلية، لأنه لم يبارك تمييز كاليكليس بين لذات خيرة ولذات شريرة (10). ولا نجزم بصورة نهائية أنه كان

يفضل لذة على أخرى دون حساب اللذات (على الأقل في محاورة جورجياس). لكن ما ترسخ تاريخيا في ذهن المتلقي هو أن صحة النفس كانت مقياس صحة البدن لديه؛ كما لم تكن الصحة الجسدية مطلوبة لذاتها، إلا بالقدر الذي تساهم به في صحة النفس. ومن يفرط في الاهتمام بجسمه يصبح محروما في الأخير من استقلالية العقل، ويسقط في براثن الملذات ويصبح عبدا لغرائزه. وهكذا، ترسخ الاعتقاد بأن السبيل الوحيدة لتلافي هذا الخطر الداهم هي أن تشيح النفس بوجهها عن البدن، وأن تركز على حاجتها الذاتية إلى التفكر ومحاكاة العقول المفارقة.

أرسطو:

خصص أرسطو سلسلة من الدراسات التي تدور حول محور النفس والجسد لدى الإنسان والحيوان. وقد اعتمد مقاربة وصفية وتكوينية، كما يبرز ذلك بكل جلاء في دراسته حول «تاريخ الحيوان» [11]، بعيدا عن المقاربة الأسطورية الشاعرية التي كان أفلاطون قد اعتمدها من قبل. عندما نرجع إلى نصوص أرسطو المختارة في الموضوع،[12] نجد عرضا واضحا عن علاقة النفس بالجسد لدى الحيوان والإنسان.

يبرز أرسطو أن التنظيم المحكم الذي يخضع له جسم الحيوان قد يغني عن وجود النفس. «يجب علينا أن نعتبر الحيوان متكونا على غرار المدينة المحكومة بإحكام. بالفعل، عندما يستتب النظام بصورة نهائية داخل المدينة، لن نشعر آنذاك بوجود حاجة إلى ملك مستقل يتحكم في كل حركة، بل يشغل كل فرد وظيفته وفق النظام المتبع، كما يتبع شيء ما شيئا آخر وفق العادة الجارية. يتحقق الشيء نفسه لدى الحيوان بحكم الطبيعة وبحكم أن كل عضو من الأعضاء المجتمعة داخل نسق ينجز مهمته بصورة طبيعية، إلى الحد الذي يغني عن وجود نفس في كل عضو منها» [13].

يتعرض أرسطو في مؤلفات الشباب لثنائية النفس والجسد على نحو يبرز من خلاله أن صلة النفس بالجسد تماثل صلة الحاكم بالمحكوم وصلة السيد بالمسود.

«نشهد، من جهة أولى، داخل النفس ذاتها وجود العقل، والوظيفة الطبيعية للعقل بداخلنا هي القيادة والحكم، ونشهد بداخلها، من جهة ثانية، وجود ما يحتكم إلى العقل، وما هو مهيأ بحكم طبيعته لأن يصبح مأمورا» [14]. لكنه يتبين أن النفس لا تجتمع بالنفس كيفما اتفق، على خلاف أسطورة التناسخ métempsychose الواردة لدى أفلاطون ولدى الفيثاغوريين من قبله. «نشرع فقط في الحديث عن طبيعة النفس، لكننا لا ندقق الحديث بشأن الجسد الملزم باستقبالها، كما لو كان في إمكان أي نفس أن تصبح لبوس أي جسد، بناء على الأساطير الفيثاغورية، لكن يبدو أن كل جسم مزود بصورة وهيئة ذاتيتين» [15] . وكما أن التصور العقلاني الذي يدافع عنه أرسطو يفيد بأن المثيل يولد المثيل، حفاظا على استقرار الأنواع [16]، كذلك

ينتصر من المنظور نفسه لفكرة أن النفس لا تحل إلا بالجسم المناسب. «من بين الافتراضات السليمة نجد الافتراض الذي يفيد بأنه لا توجد نفس من دون جسد، وأن النفس من جهة ثانية ليست جسدا. بالفعل، ليست النفس جسما ولكنها شيء من الجسم، ولهذا السبب توجد داخل جسد وداخل جسد من طبيعة خاصة. ليس الأمر كما تخيله الناس قبلنا، وهم الذين ألحقوا النفس بجسد ما، من دون أن يحددوا بالضبط ما هو هذا الجسد وما هي هذه الطبيعة»[17]. نتيجة لذلك، يبرز أرسطو أن البنية التشريحية التي يفصح عنها الجسم البشري دليل على أنه يشارك العالم الإلهي في بعض خصائصه. فالجنس البشري «يتوفر وحده بصورة تلقائية على أجزاء طبيعية تنتظم وفق نظام الطبيعة، حيث يتطابق جزؤه العلوي مع علو الكون. ذلك أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يستوي على قدميه في وضعية مستقيمة»[18]. وقد أعاد أرسطو الاعتبار إلى دراسة الجسم البشري، من خلال إبراز الصلات الموجودة بين بنيته التشريحية والطباع النفسية[19] والقدرات الذهنية. وبما أن طبيعة الإنسان إلهية، وتتمثل في التفكير والاستدلال، فإن ثقل الرأس متناسب في الجسم البشري مع هذه المهمة. فالنفس كمال جسم طبيعي آلي ومهيأ سلفا لاستقبال غاية التفكير التي تنجزها النفس. تهدف المقارنة التي يعقدها أرسطو بين الجسم البشري الذي يبطش بيده والحيوان الذي يمشي على أربع، إلى إبراز تكريم الإنسان ومنزلته الخاصة بين سائر الكائنات[20].

غير أن طفرة حقيقية قد تحققت مع الانتقال من الفلسفة المشائية إلى الفلسفة الحديثة، بعد التخلي عن نظرية العقل أو النيوطيقا الأرسطية noétique وعن نظرية العلل المادية والفاعلة والصورية والغائية. لكن التخلي بصورة كاملة عن العلة الغائية حتى بالنسبة إلى الظواهر الحية سيعزز الاتجاه الآلي، كما سنرى، بما أنه يسوي بين الظاهرة الحية وغير الحية.

النفس والجسد لدى ديكارت

لقد كان اكتشاف الكوجيتو في فجر إيذانا بميلاد الفلسفة الحديثة مع ديكارت. لكن هذا الاكتشاف أدى أيضا إلى عزل مفهوم الجسم، باعتباره آلة منفصلة بالكامل عن النفس، بقدر ما ساهم أيضا في وضع الأسس المعرفية للعلوم الطبيعية الناشئة[21]. كيف ساهم ديكارت في ذلك؟

ميز ديكارت في رسالة مؤرخة في مارس العام 1838 بين النفس والجسد اعتمادا على معايير معرفية و أنطولوجية: يعتمد المعيار المعرفي الجديد على مفهوم الحقيقة الذي ينبني على فحص الذهن inspection de l'esprit، متخليا عن كل الشهادات الأجنبية (أيا كان مصدرها، سواء كانت شهادة الحواس أو شهادة النقل والسماع). فكل ما هو موجود خارج العقل ليس موضوع معرفة مباشرة، وبالتالي لا يمثل «مبدأ» فلسفيا، تستنتج منه الحقائق

الموالية بطريقة آلية. وتقوم المعرفة المباشرة على مبدأ «المحايثة» «immanence» الذي يرفض الإيمان أو التصديق أو الثقة بأي شهادة تأتي من خارج العقل. وهذا ما يفضي إلى التخلي عن مبدأ «المفارقة» transcendance، وعن الأشياء التي تتضمنه (الجسد والعالم الخارجي). يعتمد ديكارت معيارا أنطولوجيا يفيد بأن الموجودات التي تقع خارج النفس تتميز بالتحيز في الزمان والمكان، بينما تفتقر الموجودات الفكرية الخالصة إلى خاصية الامتداد في المكان. يهتم ديكارت بالموجودات التي تنتسب إلى جنس الموجودات العقلية أو المثالية، على خلاف الموجودات الواقعية المترتبة عن «الوقع» الذي تخلفه فينا الموجودات المتحيزة في المكان والزمان. يتضح تصور ديكارت بصورة أفضل من خلال النصوص.«لما نقول: أنا أتنفس، إذن أنا موجود» إذا ما شئنا استنتاج وجودنا الفعلي من واقع أن التنفس لا يوجد من دونه، لا نستنتج شيئا، لأنه يجب الاستدلال قبل ذلك على حقيقة أننا نتنفس، وهذا متعذر، اللهم إلا إذا أقمنا الدليل كذلك على أننا موجودون بالفعل[22]. لا يمكن لعبارة «أنا أتنفس» أن تكون مقدمة منطقية للاستدلال على الوجود، مادامت قضية واقع لا تصدق إلا إذا صدقت الشهادات التي تعززها. وبما أن الشهادات غير مباشرة وتتصل بمصادر غير يقينية بالكامل، فهي تفتقر إلى خصائص المعرفة المباشرة والبديهية والضرورية. وإذا ما كانت الفلسفة تحتاج إلى مبدأ أول تقوم عليه، لا ينبغي له أن يقوم على خليط من القواعد المنطقية العامة وقضايا الواقع التي تقبل الصدق والكذب[23]. في المقابل، إذا ما عوضنا عبارة «أنا أتنفس» بالشعور أو بالرأي الذي يراودني بأنني أتنفس، يمكن الاستدلال على الوجود الفعلي بناء على الشعور بالوجود. والسبب في ذلك هو أن الشعور بالتنفس، حتى لو كان شعورا كاذبا، يتضمن الوجود الفعلي. تتقدم فكرة التنفس أمام ذهننا قبل فكرة وجودنا الفعلي[24]. ينتمي «الشعور» بالتنفس إلى جنس العمليات الذهنية التي تنتمي إلى التفكير، بصرف النظر عن واقع التنفس بحد ذاته. والمحصلة هي أن الاستدلال على الوجود الفعلي استدلال على وجود ذات تفكر، أي على وجود ذات «تشعر» بالتنفس، أو تشك[25]، وما إلى ذلك. تؤدي أفعال التفكير المختلفة إلى الاستدلال على وجود ذات مفكرة، مادامت تنجز تلك الأفعال، ولا تؤدي إلى الاستدلال على وجود الجسم، ويعني ديكارت بالجسم corps الطبيعة التي تتحيز في المكان، في مقابل النفس التي تعتبر من طبيعة فكرية غير متحيزة فيه. وعلى الرغم من أننا قد نعتبر أننا نتكون من طبيعة تفكر وطبيعة تحتل المكان، يوصلنا الحدس المباشر إلى معرفة النفس، ولا يوصلنا إلى معرفة الجسم[26]. وينبني التشكيك في وجود «الجسم» على أساس التشكيك في المصادر المعرفية التي توصلنا إلى معرفة الجسم. قد تكون تلك المصادر سماعية، كأن أتوصل إلى معلومات بشأن تاريخ ميلادي أو مكانه، أو حول وضعي الصحي أثناء الازدياد، وهي معلومات لا أستطيع التأكد منها أبدا. من هنا جاء اعتراض ديكارت في مستهل كتاب «التأملات»: «ينبغي لنا، كي نقيم العلوم

على قواعد ثابتة، أن نرفض كل آرائنا القديمة، مرة في حياتنا»[27]؛ وقد تعتمد تلك المصادر على الحواس التي يشكك ديكارت في أهليتها المعرفية: «كل ما تلقيته، حتى الآن، على أنه أصدق الأمور، وأوثقها، قد اكتسبته بالحواس، أو عن طريق الحواس. غير أني وجدت الحواس خداعة، في بعض الأوقات، ومن الحكمة ألا نطمئن أبدا كل الاطمئنان إلى من يخدعنا، ولو مرة واحدة»[28]، وأقصى ما نعرفه حول العالم، هو أن فكرة الشيء المفكر تستتبع فكرة الامتداد، مادام أن كل موجود في الواقع متحيز في المكان. كتب ديكارت العام 1647، إلى الأب بيكو مترجم كتاب التأملات، قائلا: «هذه هي المبادئ التي أحتاج إليها، فيما يخص الأشياء غير المادية أو الميتافيزيقية التي أستنبط منها، بكل وضوح، مبادئ الأشياء الجسمية أو الفيزيائية، بمعنى أنه توجد أجسام ممتدة في الطول والعرض والعمق، وهي أجسام تمتلك هيئات متباينة وتتحرك بصور متباينة»[29]. يسلم ديكارت باتحاد النفس بالجسم في الواقع الفعلي، على الرغم من الاختلاف الموجود بينهما من حيث الماهية. فإذا نظرنا إلى الجسم الإنساني بمعزل عن النفس، سنعتبر أن الحيوانات التي تفتقر إلى العقل ستشبهنا آنذاك في وظائفها العضوية[30]. تشتغل وظائف الأعضاء من دون أن نعي بذلك ومن دون أن تتدخل النفس في آليات اشتغالها.

وقد حاول ديكارت بلورة نظرية آلية حول الجسم اعتمادا على نموذج حركة القلب والشرايين، بناء على أن تفسير حركة القلب نموذج يحتذى لتفسير باقي الحركات. يقدم ديكارت وصفا تشريحيا للقلب، معتبرا أن تشريح قلب حيوان ينتمي إلى الثدييات العليا يكفي لفهم القلب البشري، بحكم «التشابه الكبير الموجود بينهما»[31] بالفعل، كان ديكارت يتبنى أخطاء خاطئة بشأن دور سخونة القلب في وظيفة الدورة الدموية في أثناء انتقال الدم من الأوردة إلى الشرايين. لكن الهدف المتوخى كان يتمثل في تفسير حركة القلب تفسيرا حتميا بناء على «الوضع الذي توجد عليه الأعضاء التي نستطيع رؤيتها بالعين المجردة والحرارة التي نستطيع تحسسها بالأصابع وطبيعة الدم الذي نستطيع معرفته بالتجربة، تماما كما يفعل الساعاتي بالقوة والوضعية والهيئة التي تتخذها القطع القائمة على التوازن فيما بينها والعجلات»[32]، على هذا النحو، لا يخلع ديكارت أصالة على الظواهر الحية، مادامت تقبل الاختزال إلى العلوم الفيزيائية - الرياضية، وما دامت قواعد الميكانيكا المتحكمة في حركة الدم هي «قواعد الطبيعة» نفسها ومادامت تشبه الآلات ذاتية الحركة automates التي يبتكرها الإنسان. الفرق الوحيد بين الآلة التي يصنعها الإنسان والآلة التي يخلقها الله، مثل الأجسام الحيوانية، هو أن هذه الأخيرة متقنة الصنع، كما تتمتع «بحركات أكثر رشاقة من كل ما قد يصنعه البشر»[33].

و قد عمم الديكارتيون التصور الديكارتي للحيوان - الآلة على الطبيعة، ملحين على البساطة والانتظام اللذين يحكمان الكون برمته. غير أن هذا التعميم خروج عن التصور

الفلسفي الخاص الذي يميز ديكارت. فبينما كان ديكارت يعتقد أن أجسام الحيوانات مجرد آلة لا تمتلك ذاتا مفكرة، كان يعتبر أن الإنسان هو الكائن الوحيد في الكون الذي يتمتع بمكونين مختلفين يلتقيان على نحو ما داخل الجسد، وهما النفس والجسد. وكان هذا الاستثناء الذي يميز الإنسان صورة فلسفية للتكريم الإلهي للإنسان الذي يميزه في الكتب السماوية. وعليه، لقيت العقلانية الديكارتية قبولا حسنا لدى رجال الدين، بعيدا عن أي تعارض مفترض بين الفلسفة والدين. فالجسم البشري الذي يتعايش مع وجود ذات مفكرة يختلف عن الجسم الحيواني الذي يفتقر إليها [34]، في المقابل عمم لاميتري La Mettrie ودولباخ وهلفتيوس مفهوم الآلية على كل الكائنات، بما فيها النفس. وتحدث ديكارت عن مفهوم الحيوان - الآلة animal-machine، بينما ابتكر لاميتري مصطلح الإنسان - الآلة L'Homme machine[35]. زكى مذهب الآلية الطبيعية نظرية عقلانية مثالية لدى ديكارت، بينما أدت الآلية لدى هؤلاء إلى تطوير مذهب مادي matérialiste وإلى تفسير أحادي للعالم monisme.

تميزت أعمال لاميتري بترجمة كتب أستاذه الطبيب الهولندي بورهاف Boerhaave، قبل أن يعرف منعطفا وجوديا ابتداء من العام 1745 بعد مرض خطير كاد يعصف بحياته. فقد تبين له أن اضطرابات الجسم قد أدت إلى اضطرابات ذهنية، مما جعله يؤيد الوحدة الموجودة بين النفس والبدن. يعتبر المرض لدى الفيلسوف مدرسة فيزيائية، لكن الرقابة الفرنسية منعت نشر الكتب التي ألفها لاميتري بعد ذلك اعتمادا على تصوره الآلي الصرف للجسد؛ ولم تظهر مجتمعة إلا العام 1751ببرلين، بحكم الرعاية التي حظي بها من قبل فريدريك الثاني.

شرع لاميتري في بلورة تصوره الآلي للطبيعة والجسد العام 1745 بكتاب عن التاريخ الطبيعي للنفس Histoire naturelle de l'âme، ألف بعد ذلك كتاب: «الإنسان - الآلة» L'Homme-machine العام 1747؛ إذ يعتبر أن الانتقال يتم بطريقة ملموسة من الحيوان إلى الإنسان. وبينما كان قد أبرز في هذا الكتاب وجود حلقات متصلة تجمع الإنسان بالحيوان، سيحاول في كتابه اللاحق العام Homme-plante 1748 تقديم تصور مادي لفكرة ليبنتز بشأن وجود حلقات متصلة موجودة بين العوالم المجهرية المادية والعوالم السماوية العليا - كما جاء في تأويل شاتلي[36]، كما سيدافع عن وجود خط متصل يربط بين كل الكائنات، كما يقول: «يتلو الحيوان الأخير والأكثر خسة أرقى النباتات روحانية»[37]. وقد نشر العام 1750الكتب التالية المتعلقة بذات الموضوع Les Animaux plus que machines وRéflexions philosophiques sur l'origine des animaux وAbrégé des systèmes، le Système d'Epicure.

نجد بالفعل داخل المدرسة الديكارتية من حاول الانطلاق من الثنائية الديكارتية من أجل إخضاع النفس لنفس التصور الآلي الذي أخضع له ديكارت البدن، مثل لوي دو لافورج

Louis de la Forge أو الطبيب لوروا Leroy في نهاية القرن السابع عشر. غير أن لاميتري لم ينطلق من مبدأ الثنائية، بل من مبدأ يعتبر أن تنظيم العوالم كلها، ابتداء من العالم الأصغر إلى العالم الأكبر، يعتمد مبدأ التنظيم الآلي: يوجد تشابه مثير بين آلية اشتغال الشمس في دورة المطر وآلية اشتغال القلب في ضخ الدم: يعتبر القلب بمنزلة العنصر المحرك في الدورة الدموية بفعل انتقال الدم من الوريد إلى الشرايين أو من الغرفة اليمنى للقلب عبر الرئتين إلى الغرفة اليسرى؛ على النحو نفسه، تعتبر الشمس بمنزلة العنصر المحرك في دورة المطر بفعل تبخر الماء وتحوله إلى سحب، ثم رجوعه إلى ماء. يشبه الطبيب عالم الفلك، كما يشبه القلب الشمس. فالطبيب «يعلن الحياة والموت، كما يتوقع الفلكي الكسوف. يحمل كل واحد منهما المشعل الذي ينير طريقه»[38]. وقد حمله موقفه الواحدي moniste المتطرف على افتراض وجود حلقات متصلة بين الحيوانات، إلى درجة أنه لا يستبعد تلقين القرد النطق، بما أن الانتقال من الحيوانات إلى الإنسان، ليس عنيفا»، أي لا يقوم على الطفرة[39]، إذن لا توجد اختلافات حقيقية بين الكائنات، فهي تحتكم بالكامل إلى مخطط عام وهو مبدأ التنظيم or-ganisation، لاسيما تنظيم الدماغ. وبما أن الجسم البشري ليس مجرد أعضاء مجتمعة بعضها إلى جانب بعض، فإن مبدأ التنظيم هو المبدأ المتحكم فيها. لكن لاميتري، وهذه هي المفارقة، يستعمل مفهوما استثمره الاتجاه الحيوي، من أجل دعم الاتجاه الآلي. فالتنظيم كاف لتفسير حركات الجسد وعمليات الفكر، بما أن «الفكر يتطور بكل جلاء من خلال الأعضاء»[40]. لكن لاميتري يعمم مفهوم التنظيم على كل مكونات الكون، بناء على تجانس الآليات التي تحتكم إليها الكائنات الحية وغير الحية، سواء بسواء.

غير أن موقف لاميتري من الجسد - الآلة هو موقف الفيلسوف الذي يدافع عن رؤية شمولية مادية للكون، وليس موقف العالم الذي يسعى إلى فحص خصوصية الجسد. يهتم بـ «الآلية» من زاوية الفيلسوف المناضل الذي ينزع عن الكون الخصائص السحرية أو الأسطورية التي علقت به. لم تكن المادية matérialisme أداة منهجية للاقتراب أكثر من فهم الظواهر الطبيعية، بقدر ما كانت معولا نقديا لنزع الطابع السحري عن العالم. وتحولت المادية، بعد ذلك، في ذهن دولباخ وهيلفيتيوس إلى قيمة أخلاقية تنظر إلى الدولة والمجتمع والفرد من موقع آلي خالص. تحولت الآلية من منهجية علمية لدراسة الكائن الحي إلى رؤية ميتافيزيقية للعالم، حينما تعتبره آلة ضخمة تنتج كل الآلات العضوية والطبيعية والاجتماعية بطريقة آلية خالصة.

والحال أن المذهب الحيوي vitalisme يمثل بالنسبة إلى المذهب الآلي تراجعا إلى الوراء من جديد، حينما يؤكد خصوصية الكائن الحي داخل البيئة البيولوجية. فالكائن الحي ليس مجرد مجموع مكوناته الكيميائية، بل يمثل طفرة جديدة زائدة على مجموع العناصر، كما يتميز بخصائص تميزه عن الكائنات غير الحية، وعن الآلة تحديدا. نرمز إلى التقابل بين الآلية

والحيوية بالتقابل بين الآلة machine والجسم العضوي organisme، يتميز الجسم العضوي بخصائص لا تنتبه الآلية إلى وجودها: ليست الحياة مجرد آلة تشغل دواليبها بطريقة منتظمة ومسلسلة، بل هي مجهود مستمر من أجل البقاء ومواجهة الموت. تمثل الحياة استثناء في القوانين المتحكمة في الطبيعة، بينما يعتبر الموت مؤشرا إلى فقدان القدرة على مقاومة القوانين الطبيعية. وعليه، ليس الموت شيئا آخر غير احتكام الجسد من جديد إلى قوانين الطبيعة من خلال عملية التحلل[41]، كما أن الكائن الحي يشتغل بطريقة متكاملة، فإذا تعرض عضو ما لخلل وظيفي «تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى». وهكذا، يؤدي فقدان البصر إلى تقوية قدرات ومهارات أخرى بديلة تعوض الآفات التي أصابت العضو، كما أن الجسم العضوي يتميز بالإصلاح الذاتي. فالطبيب لا يصلح الجسد، بقدر ما يمده بالعقاقير التي تساعد الجسم العضوي على إصلاح ذاته بذاته. لا يتدخل الجراح كذلك مباشرة في التئام الجرح، على النحو الذي يعمل فيه عامل البناء مباشرة على رأب الصدع الموجود في الحائط. بعد أيام، ينزع الجراح الضمادة والخيوط من الجرح بعد التئامه، لكن عامل البناء لا ينزع الإسمنت الموجود بين طوبتين. وعليه، يملك الجسد آليات ذاتية لإصلاح العطب الذي يلحقه، مادام مصرا على الحياة ويمتلك المناعة الكافية وموجودا في بيئة طبيعية مناسبة[42]. يمتلك الجسد استقلالية وظيفية عن البيئة المحيطة، ما يفرض التمييز بين البيئة الفيزيائية من جهة، والبيئة البيولوجية أو المجال الحيوي من جهة أخرى[43].

لكن المذهب الآلي يعتبر أن الاتجاه الحيوي يمثل نزوعا إلى الكسل الفكري وقصورا في آليات البحث البيولوجي، مادام التسليم بوجود ظواهر تأبى الخضوع للحتمية الطبيعية المهيمنة مجرد تعبير عن العقم الفكري. تحول الحيوية، في ذهن المذهب الآلي، حدود الآلية وحدود التفسير الفيزيائي - الكيميائي إلى محرمات عقدية. «أليست الحيوية شيئا آخر غير موقف يرفض الآجال التي يطالب بها الاتجاه الآلي من أجل استكمال عمله؟»[44].

يعتبر المذهب الآلي أنه يحتاج إلى وقت إضافي لتفسير الحياة من دون الاعتماد على الحياة، بل على القوانين الكيميائية والفيزيائية التي تتحكم في كل ظواهر الكون. ولا يعني التفسير شيئا آخر غير رد الظواهر المعقدة إلى ظواهر أبسط منها، وغير رد الظواهر الحية إلى ظواهر غير حية، بمعنى أن التفسير والإرجاع إلى مكونات فيزيائية دنيا يمثلان عملية واحدة.

لايزال التوجه الاختزالي حاضرا بقوة لدى بعض أقطاب الفلسفة التحليلية الذين يرجعون سائر الظواهر الحية والنفسية إلى تفسير أحادي يعتمد على الفيزياء: «بالنسبة إلى أي حدث نفسي فردي ومحدد في الزمان، نستطيع إيجاد وصف قائم على عبارات فيزيائية خالصة، بموازاة مع ذلك، نستطيع إيجاد تطابق بين الأوصاف السيكولوجية والأوصاف الفيزيائية بالنسبة إلى أي فئة محدودة ومعطاة من الأحداث»[45]. ويعتبر دونالد دافيدسون أن الأطروحة

الواحدية Monisme هي القادرة على تفسير الظواهر النفسية، والظواهر العضوية عامة، بناء على المقدمات التالية:

- تخضع كل الأحداث النفسية، مثل الإدراك والتذكر وتحصيل المعارف ونسيانها والأفعال القصدية، لأحداث فيزيائية تتسبب فيها، كما تتسبب في أحداث فيزيائية.

- إذا ما كانت الأحداث تقوم على وجود صلة بين العلة والمعلول، يوجد نظام مغلق وحتمي من القوانين التي تندرج هذه الأحداث داخلها.

- لا توجد قوانين سيكو- فيزيائية دقيقة[46].

يعتبر أنصار المذهب الواحدي monisme أن كل الظواهر الحية ترجع في آخر المطاف إلى ظواهر فيزيائية خالصة، فإذا كان الرد ممتنعا اليوم، بحكم الحاجة إلى مزيد من الوقت لتحقيق ذلك، فإنه قد يتحقق مستقبلا من الناحية المبدئية. يستند المذهب الواحدي إلى تصور شمولي للكون ينبني على وجود شبكة متسلسلة ومتصلة الحلقات من العلل التي تربط بين كل الظواهر، أيا كانت. لكن هذا التصور الفلسفي يتجاوز حدود المنهجية العلمية، ويقترح رؤية ميتافيزيقية للعالم أخضعها فتغنشتاين لنقد لاذع. فهو ينتقد فكرة الحتمية الفيزيائية. لا يمكن استنتاج قضية واقع من قضية واقع أخرى، ولا يمكن استنتاج حدث مستقبلي من حدث يحدث الآن. لا وجود لعلة سببية Kausalnexus تبرر الحديث عن مثل هذا الاستنتاج[47]، «الاعتقاد في العلة السببية اعتقاد خرافي»[48]، فكرة العلم الواحد الوحيد[49]، الذي يفسر ظل الظواهر الحية وغير الحية، مجرد أسطورة ميتافيزيقية تتنكر للخصوصيات التي تميز كل علم على حدة. وكان كارل بوبر قد اقترح، في نهاية الستينيات وفي إطار نقد الحتمية الطبيعية، نظرية العوالم الثلاثة: العالم الأول[50] «هو عالم الموضوعات الفيزيائية»، الذي يشكل المعيار الذي يحتكم إليه مفهوم الواقع: الواقعي هو بالضبط ما يدخل في علاقة تفاعل متبادلة مع الموضوعات الفيزيائية؛ «العالم الثاني»: هو عالم المقولات النفسية، وبالضبط عالم المقولات النفسية. العالم الثاني ثمرة تطور العالم الأول. يدخل العالمان في علاقة تفاعل متبادلة، «العالم الثالث»: هو عالم الموجودات المجردة وتتكون ساكنته من البنى التي تحمل طابعا قضويا من المشكلات والنظريات والقضايا. العالم الثالث ثمرة تطور العالم الثاني ويدخل معه في علاقة تفاعل[51]، ويبلور بوبر نظرية معرفة تكوينية تجمع بين كل من المكون المادي الذي تقوم عليه بنيتنا العضوية والمكون السيكولوجي الذي تقوم عليه أفعالنا المعرفية والمكون المنطقي الذي تقوم عليه الموجودات المنطقية المجردة. إذن، توجد موجودات واقعية في المكان والزمان داخل العالم المادي، كما توجد أفعال نفسية ذات طبيعة حسية أو معرفية تحيل إلى الموضوعات والبنى المجردتين المنتميتين إلى العالم الثالث. صحيح أننا نستطيع تعليل وجود العالم الموالي من خلال العالم السابق، غير أن نظرية العلم تفترض منا الحرص على التمييز الأنطولوجي بين تلك العوالم، من دون الانسياق وراء أسطورة التسلسل العلي بينها.

إعادة الاعتبار إلى الجسد في الاتجاه الحيوي

الجسم العضوي والغائية الطبيعية: كانط

ينتمي الفيلسوف الألماني كانط إلى القرن الثامن عشر الذي شهد تراجع المذهب الآلي أمام نفوذ الحيوية. وقد عمل كانط على إبراز المفارقات التي يقع فيها العقل كلما تجاوز المنطلق النقدي في الفلسفة. كان كانط على بينة من الحظوة الثقافية والفلسفية التي تتمتع بها «الحيوية» في مقابل «الآلية»، بناء على ضرورة التمييز بين موقفين من الطبيعة: يستطيع الإنسان «أن ينظر إلى الطبيعة بطريقتين: يحس أولا بأنه ابن الطبيعة ويحس تجاهها بشعور التبعية والامتثال، يرى نفسه في الطبيعة ويرى الطبيعة بداخله، وإما سيتوقف إزاء الطبيعة كما لو كان يقف أمام شيء أجنبي وغير محدد المعالم. والعالم الذي يستشعر تجاه الطبيعة شعور قرابة عائلية وشعور تعاطف لن يعتبر الظواهر الطبيعية غريبة ومستغربة، بل سيجد فيها، من دون شك، حياة ونفسا وروحا. مثل هذا الرجل سيكون حيويا بالتأكيد. بهذا المعنى، كان أفلاطون وأرسطو وجالينوس وكل رجال العصور الوسطى والرجال المنتمون في الأغلب إلى عصر النهضة، كل هؤلاء كانوا بهذا المعنى حيويين»[52]. وقد استثمر ديكارت هذا الموروث في سياق حملته على الآلية. فقد رفض كانط اختزال الفن إلى العلم، كما رفض رد الجسم العضوي إلى الآلة.

وقد عالج الفرق بين الجسم العضوي organisme والآلة في الفقرة 65 من كتاب «نقد ملكة الحكم»[53] تحت عنوان: الأشياء بما هي غايات طبيعية كائنات منظمة organisierte Wesen، أو كائنات عضوية. يميز في البداية بين العلة الفاعلة التي تسير في اتجاه واحد من الأعلى إلى الأدنى، والعلة الغائية التي تصبح فيها الغاية (المستقبلية) هي علة القيام بالفعل الحالي[54]. يعالج كانط خصائص الجسم العضوي من زاوية الغاية أو الفكرة التي تبرر وجوده واشتغال وظائفه:

- يوجد كل عنصر داخل الآلة بالنظر إلى وجود عناصر أخرى، بينما قد يؤدي عضو إلى وجود أعضاء أخرى.
- لا تقوم آلة بإنتاج آلة أخرى، بينما يستطيع جسم عضوي أن ينتج جسما عضويا آخر.
- لا يعوض مجموع القطع داخل الآلة القطعة الناقصة، بينما يستطيع الكائن العضوي تعويض العضو الناقص.
- تمتلك الآلة قوة محركة، ومستقلة عن دواليب الآلة، بينما يمتلك الكائن العضوي طاقة ذاتية ذات قدرة تكوينية وقادرة على الانتشار في الخارج وعلى التأثير في مادة أخرى.
- يوجد فرق بين التقنية القصدية التي يبادر الإنسان إليها والتقنية غير القصدية للطبيعة.

على هذا النحو، سعى كانط إلى تقديم تصور بديل للتصور الآلي بفضل تعويض إشكاليات العلة السببية في الطبيعة (مع سبينوزا في المدرسة الديكارتية) بالمنعطف الكوبرنيكي: كيف تشتغل الغائية الموضوعية التي تفصح الطبيعة عنها بمنزلة مبدأ نقدي للعقل لأجل ملكة الحكم المفكرة؟

يميز كانط منهجيا بين المقاربة المذهبية dogmatisch للمفهوم والمقاربة النقدية Kritisch، نتعامل مذهبيا مع المفهوم، عندما نعتبر أنه متضمن في مفهوم آخر للشيء، ويشكل مبدأ العقل؛ غير أننا نتعامل تعاملا نقديا مع المفهوم، عندما ننظر إليه من خلال الصلة التي تربطه بالملكة المعرفية لدينا، أي بشروطنا الذاتية التي تؤهلنا للتفكير فيه، من دون أن نهرع إلى محاولة البت في موضوعه، فالإجراء المذهبي الذي يدخل على مفهوم هو، نتيجة لذلك، قانون ملزم لملكة الحكم المحددة bestimmende Urteiskraft، أما ملكة الحكم النقدية فهي قانون ملزم بالنسبة إلى ملكة الحكم المفكرة reflektierende Urteilskraft [55]. يتضمن مفهوم العلية بوساطة الأهداف (الفن) مع ذلك واقعا موضوعيا، وكذلك الأمر في مفهوم العلية القائم على الآلية الطبيعية»[56]. ينظر كانط إلى خصائص الكائن العضوي بناء على وجود قاعدة الأهداف، وكذلك أيضا وفق قاعدة العلة الفاعلة الذي لا تصله الأبصار[57]. لم تولد الكائنات العضوية عبثا، لأنها لا تستمر في الوجود إلا بناء على وجود رسالة تهدف إلى تحقيقها (بناء على ملكة الحكم النقدية). توجه إرادة الحياة وبقاء النوع اشتغال مختلف الوظائف العضوية، من خلال التكيف والتناسل. وبينما يسمح المنظور الحيوي في تأويله الكانطي بتقديم تصور متكامل حول ظاهرة الحياة، لا يسمح التصور الآلي بفهم ظاهرة الحياة. لا تستطيع الآلية تفسير خروج الإنسان من رحم الإنسان، ما دامت الآلة لا تنجب الآلة، ولا الساعة تنجب الساعة. يعتمد الآليون، مثل لاميتري، "على تجانس الطبيعة uniformité de la nature، وعلى المماثلة الموجودة بين المملكة الحيوانية والمملكة النباتية، وعلى المماثلة بين الإنسان والنبات» [58]، وإذا ما كان موقف كانط الحيوي أفضل من موقف الآليين من حيث قدرته على دراسة الكائن الحي دراسة علمية، فلأنه يتوج قرنا كاملا من الدراسات الحيوية في مجالات الطب وعلم وظائف الأعضاء[59].

لكن كانط ظل ممزقا بين مفهوم الطبيعة في إطار العقل النظري أو في إطار ملكة الحكم، ومناقشة الكائن العضوي من زاوية العقل الفاهم ومن زاوية ملكة الحكم. لكن نقطة ضعف كانط الأساسية هي إهمال أهمية الجسد في نظرية المعرفة، والتركيز في المقابل على منزلة الكائن العضوي داخل علوم الحياة.

الجسم العضوي والغائية الطبيعية: هيجل

أفرد هيجل فقرة خاصة لمناقشة الفرق الموجود بين الجسم والعضوي وغير العضوي، سيرا على هدى كانط من قبله، في كتابه «علم ظهور العقل» [60] في الفقرة المتعلقة بالعقل الملاحظ.

تظهر العلاقة بين الجسم العضوي das Organische والعناصر المكونة له من خلال مفهوم الغاية Zweckbegriff، والغائية الطبيعية Teleologie[61]. لا يخلق الجسم العضوية شيئا جديدا، بل يحافظ على بقائه من خلال إنتاج ما يتوافر عليه سلفا بالقوة. ومفهوم الغاية الذي يرتقي إليه العقل الملاحظ مفهوم واقعي ويمثل ماهية الجسم العضوي. قد نعتبر الغائية التي تربط جسما عضويا بجسم آخر غائية عارضة أو خاضعة لمحض المصادفة. قد نعتبر مثلا أن العلاقة التناسلية الموجودة بين الأحياء علاقة عارضة. وبما أن العلة الغائية محتجبة عن الأنظار، يعتقد الإدراك الحسي أن خاصية التوالد تعتمد على المصادفة، كما تسلم الآلية بذلك. والحق أن الضرورة الطبيعية تفيد بأن الغاية التي تتحقق في النهاية كانت موجودة منذ الأصل في البداية. وتظهر الأولوية التي تحظى بها النهاية لأن الحركة التي يقوم بها الجسم تؤكد حضور النهاية أصلا في البداية. «أو إذا ما ابتدأنا من الأول، فإن هذا الأول يرجع أثناء تحقيق غايته أو ثمرة فعله إلى ذاته من جديد[62]. وإذا ما كان الجسم العضوي قد حقق شيئا من خلال الفعل الذي ينجزه، فإنه يكون قد حقق ذاته عينها. يبلغ الجسم العضوي ذاته من خلال بلوغ غاية أخرى، وهو ما يطلق عليه هيجل الشعور الذاتي Selbstgefühl. ولا يوجد فرق فعلي بين الابتداء والغاية في الكائنات العضوية، على النحو الذي لا نجد فيه فرقا فعليا بين الذات والموضوع في صيرورة الوعي بالذات لدى الإنسان. وقد ضرب هيجل مثالا شاهدا على غائية الكائنات العضوية بالبنية التشريحية، حيث يميز بين الجهاز العصبي وجهاز العضلات والجهاز التناسلي. عندما ننظر إلى الجسم العضوي بناء على شكله الخارجي Gestalt، لن نخرج عن إطار تشريح جثة هامدة، ولن نصل «إلى معرفة جسم عضوي حي»[63]. عندما ننظر إلى مكونات الجسم العضوي بما هي أجزاء منفصلة عن باقي الجسم، تكف تلك الأعضاء عن الوجود، لأنها تفتقد آنذاك الصيرورة التي تصلها بباقي الجسم. «و بما أن وجود الجسم العضوي في جوهره يمثل صفة كلية أو خاصية انعكاس الذات على الذات، لا ينبني وجوده في كليته ولا وجود لحظاته على وجود جهاز تشريحي، بل لا نكتشف الهيئة الواقعية ولا مظهرها الخارجي إلا باعتبارهما حركة تتحقق بين الأجزاء المختلفة للهيئة»[64].

يعتبر هيجل أن الحركة التي تميز غائية الجسم العضوي تمثل عملية انعكاس على الذات Reflektiertsein in sich selbst، وهي عملية تمثل مرحلة «الشعور الذاتي» في سياق الانتقال التدريجي إلى المعرفة المطلقة. لكنه يتبين أن استعراض تاريخية الوعي بالذات كان يهدف بالمثل إلى الدفاع عن المذهب الحيوي وإلى إبراز منزلته الأساسية في تاريخ العقل.

لم تجد المثالية الألمانية حرجا في الجمع بين التصور العقلاني لنظرية المعرفة والتصور الحيوي لعلوم الحياة. وقد تعزز الاتجاه الحيوي، واتسعت الهوة الموجودة بين الاتجاه المادي الآلي والاتجاه الحيوي، وهي هوة موجودة بين من يختزل كل الظواهر الحية إلى ظواهر المادة

الصماء، ومن يحافظ على خصوصية الكائن الحي. وإذا كان مفهوم «الجسم العضوي» من أهم معالم استقلالية الكائن الحي، فإن مفهوم الجسد أصبح، نتيجة لذلك، مدخلا أساسيا إلى نظرية المعرفة في ظواهرية الجسد، كما أصبح محور العلوم المعرفية الجديدة cognitive sciences.

مفهوم الجسد داخل الظاهراتية

لا تسعى الظواهرية إلى دراسة الجسد من موقع علوم الحياة، فهي ليست مجرد فصل جديد يضاف إلى تاريخ العلوم. على العكس من ذلك، تهدف إلى استئناف البحث بأسلوب جديد عن المبادئ الكبرى التي يجب على الفلسفة أن تنطلق مع ديكارت، كما كان الشأن مع الكوجيتو الديكارتي. وإذا ما كانت الفلسفة قد انطلقت من مبدأ التفكير لدى ديكارت، فإن البحث عن مبدأ الفلسفة لدى ميرلوبونتي Maurice Merleau- Ponty ينبني على إعادة الاعتبار للجسد. وقد كان ميرلوبونتي قد اعتمد في النصف الأول من القرن العشرين على الإنجازات الكبرى التي تحققت في سيكولوجية الجشطالت وعلم النفس التجريبي وعلم النفس المرضي. تشترك هذه الاتجاهات في إبطال الدعاوى التي تقوم عليها الاتجاهات السلوكية والترابطية والذرية في علم النفس. كان التصور التقليدي لعلم النفس صياغة ميكانيكا الوظائف النفسية على غرار ميكانيكا وظائف الساعة. لكن التصور الآلي للحياة النفسية كان يفترض صحة ثلاث مسلمات أساسية:

- **المسلمة الذرية**: تفترض أن الحياة النفسية تتكون من وظائف معزول بعضها عن بعض، مثل الانفصال الموجود بين الوظائف الحسية والوظائف الحركية، أو مثل الانفصال الموجود بين الإرادة والإدراك أو بين المخيلة والذكاء، وما إلى ذلك.

- **المسلمة السلوكية**: تفترض أن الحياة النفسية تختزل مراكز استقبال تستجيب للمنبهات stimuli الواردة من مصادرها الفيزيائية أو الكيميائية أو الكهرو - مغناطيسية.. إلخ. ليست الحياة النفسية شيئا آخر غير رد الفعل response المباشر والآلي على المنبهات الخارجية المختلفة.

- **المسلمة الترابطية**: تفترض أن الحياة النفسية تقوم على الترابط بين التمثلات من خلال التشريط conditionnement والتعزيز renforcement ويبرز مثال بافلوف الشهير كيف يسيل لعاب الكلب كلما تعزز الترابط بين دق الجرس وحضور الطعام. وقد حاول السلوكيون تعميم هذا الاكتشاف من أجل صياغة علاقات آلية بين التمثلات النفسية.

وهكذا، تحول الجسد لدى الديكارتيين أو في علم النفس السلوكي، إلى مجرد واجهة خارجية تنعكس عليها المنبهات اللامتناهية الواردة من العالم الخارجي. والحال أنه قد تبين

في ضوء مكتسبات سيكولوجية الجشطالت أن الظواهر الحسية الموجودة في المكان والزمان ليست حاصل الذرات المكونة بها، بل تمثل ظاهرة جديدة تختلف من حيث الكيف عن مجموع العناصر. لما أستمع إلى القطعة الموسيقية، أستمع إلى اللحن في شموليته، ولا أتتبع الأصوات الموسيقية، واحدا بعد آخر. تتألف القطعة الموسيقية، في ذهن المتذوق، من اللحن الذي يزيد على مجموع الأصوات. علاوة على ذلك، فإن الجسد يستجيب للمنبهات الخارجية وفق عتبات معينة. كما أننا لا نسمع الأصوات التي تتجاوز عتبة السمع [65]. وهكذا، استثمر ميرلوبونتي المدارس الجديدة في علم النفس والطب النفسي بغية وضع مبدأ جديد للفلسفة بدلا من مبدأ الكوجيتو. هل نجح ميرلوبونتي في هذا المسعى؟

يعترض على الكوجيتو الديكارتي من خلال تعويض مبدأ «أنا أفكر»، بمبدأ «أنا أريد» "je peux". عندما أرى شيئا، ليست الرؤية مجرد تلقي صورة المرئي بصورة سلبية، بل هي فعل إرادي تتدخل فيه عضلات العين وكل عضلات الجسم المشاركة. لا تقوم «حركة» العين بالتحرر من تنوع المضامين بصورة لا متناهية، بل تصل بينها في اتجاه وحدة «العالم» بفضل التداخل الذي تعرفه مختلف الحواس فيما بينها، بدل وضع تلك المضامين تحت هيمنة «أنا أفكر». الحركة ليست هي الحركة المتصورة والامتداد المكاني للجسد ليس امتدادا مكانيا متصورا[66]. كانت العقلانية الديكارتية باعتبارها فلسفة تصورية intellectualisme، تنطلق من مبدأ المحايثة immanence وتتخلص من كل الأعيان الخارجة عن نطاق الفكر. أما الظواهرية فهي بحث فلسفي لا يكتفي بمبدأ التفكير، بل يضيف مبدأ الجسد ودوره في بناء العالم. «فالوعي هو الوجود إلى الشيء بتوسط الجسد. نتعلم الحركة، بعدما فهمها الجسد، بعدما «جسدها» وأدمجها داخل عالمه. وتحريك الجسد هو استهداف الأشياء من خلاله، هو تركه يستجيب لندائها الذي يوجه إليه من دون تمثل. ليست الخاصية الحركية motricité خادمة للوعي، وتنقل الجسم إلى النقطة المكانية التي قمنا بتمثلها»[67]. كان علم النفس التجريبي بألمانيا، وهو ما كان يدعى Denkpsychologie، أو سيكولوجية الفكر، يعتبر أن عمليات التفكير متلاحمة في وجودها مع الحركات العضوية المتصلة بها. وقد استفادت آنذاك من تطور المعارف الجديدة المتصلة بتشريح عضلات الوجه والأطراف، إذ لا ينفصل الإحساس الباطني عن حركات الأعضاء المقابلة له. لا ينكر ميرلوبونتي أهمية أبعاد التفكير أو التصور، لكنه يعترض على التنكر للحركات الجسدية التي «تتجسد» فيها تلك الأفعال، فالحركات الجسدية هي المادة الخام التي يتكون منها الفكر. يؤدي تبني مبدأ الفكر إلى «التصورية» intellectualisme بعدما أقصى المادة الخام المتمثلة في الحركات الجسدية ومعطيات الحواس المتصلة بها، بدعوى أنها تجتمع فيما بينها كيفما اتفق. «كان الكوجيتو وعيا بهذه الحياة الباطنية intériorité»[68]. ولكنه لم يكن قادرا، في رأي ميرلوبونتي، على أخذ معطيات تجربتنا المختلفة بعين الاعتبار.

في الواقع، نكتشف تعارضا بين تصورين مختلفين: من جهة أولى، نجد تصور المعرفة العقلية الكلية التي تعتمد على مبدأ المحايثة في الانتقال من حقيقة إلى حقيقة أخرى داخل الفكر، ونكتشف، من جهة ثانية، تصور الجسد باعتباره نواة المعنى، على الرغم من أنه جسد معرض للمرض. كانت العقلانية الديكارتية تحاول تلافي النزعة الذاتية والشكية، كما لو كان الرجوع إلى الجسد سيؤدي لا محالة إلى النسبية والعدمية والرومانسية، بعيدا عن ضمان أرضية صلبة لتبرير وجود العلوم. غير أن إعادة الاعتبار إلى الجسد، في تصور ميرلوبونتي، وفي علم النفس التجريبي الألماني عموما مع زيغال وبوهلر[69]، قد أدت إلى ظهور نموذج جديد للمعرفة الموضوعية، من دون تذويب تلك المعرفة في الذاتية subjectivisme، إذ إن الوعي الحركي يؤكد الدور الجوهري الذي يؤديه الجسد في صيرورة المعرفة. يعتبر ميرلوبونتي أن الجسد هو الوسيلة العامة لاكتساب عالم. قد يقتصر الجسد على القيام بحركات دنيا بقصد الحفاظ على الحياة. وبالتوازي مع ذلك، يضع حواليه عالما بيولوجيا. وقد يرجع إلى تلك الحركات الدنيا وينتقل بها من المعنى الحرفي إلى المعنى المجازي، وقد يخلع عليها معاني جديدة. وفي الأخير، قد لا تساعد الوسائل الطبيعية للجسم على «عني» الدلالات المطلوبة، فيقوم «بإسقاط» عالم ثقافي. وشيئا فشيئا، تتبلور عادات حركية وحسية مندمجة تنظم العالم الحسي الذي يحيط بنا والعالم الذي يوجد على امتداد الخطوات التي نقوم بها واليد التي نبطش بها.

بصورة عامة، يتحكم قوس قصدي في حياة الوعي والحياة العارفة، في حياة الرغبة والإدراك، وقوس قصدي يقوم بعملية إسقاط ماضينا ومستقبلنا، وإسقاط بيئتنا الإنسانية ووضعيتنا الفيزيائية ومناخنا الأيديولوجي ومواقفنا الثقافية. ويحدث التركيب الموجود بين كل مختلف وظائف الجسد تركيبا موازيا بين كل هذه المكونات البيئية[70].

و قد كان ميرلوبونتي يعود باستمرار إلى علم النفس المرضي وإلى مظاهر الخلل التي تعتري المرضى، من أجل الكشف عن مساهمة الجسد في خلع معنى على صلتنا بالعالم المحيط، وعن دور المقولات الظواهرية في ذلك. وإذا ما كان الوعي وعيا حركيا conscience motrice قبل أن يكون وعيا حسيا conscience sensorielle، لا نعرف طبيعة الوعي إلا بفضل معرفة الاختلال الوظيفي الذي يعرفه الجسد. «أنا أرى هذا الساعد الذي يمثل قوام هذه الأفعال التي أعرفها جيدا، وأرى هذا الجسد باعتباره طاقة فعل محدد، وأعرف مسبقا مجال تلك الطاقة والمدى الذي تصله»[71]. و قد تكونت لدينا معرفة خلفية بشأن أشكال الاندماج الوظيفي بين الجوارح والعالم المحيط، وهي معرفة لا ننتبه إلى وجودها في حالات الاختلال الوظيفي. مثلا، من خلال عاهة الحول، يتبين وجود اختلال في العضلات المتحكمة في تركيز الرؤية بوساطة العدستين. والنتيجة المستخلصة هي أن العينين لا تلتقطان

الصور الوافدة من الخارج بصورة سلبية، كما لو كانتا عدسة مصورة، بل بناء على وجود اندماج دلالي بين العينين. فالإصابة بعاهة الحول ليست إصابة بمرض عضوي بقدر ما هي اختلال دلالي يعتري وظيفة إعادة تنظيم بنية العالم الخارجي. فنحن نتعرف من خلال الظواهر المرضية على مختلف الصلات التي يقيمها الجسد السوي بالعالم المحيط.

لكن الانتقاد الذي يوجه إلى ميرلوبونتي هو أنه قد بالغ في الرجوع إلى الاضطرابات المرضية لإبراز الحالة العادية. قد لا نعتبر جميع الاضطرابات التي تعترض صلة الجسد بالعالم الخارجي حالة مرضية pathologique، باعتبارها مقابلا سلبيا للسواء normal، مادام وجود الحياة متصلا بوجود قواعد règles مستقلة عن قوانين الحتمية الفيزيائية. لذلك "فإن المرض والحالة المرضية ليسا افتقارا إلى معيار، بل هما سياق الحياة المحتكمة إلى معايير دنيا أو تعتبر أقل من المطلوب، بحكم أنها تمنع الكائن الحي (..) من المساهمة الفاعلة والمريحة في أسلوب حياة كان يعيشه من قبل ولايزال في مكنة غيره من الأحياء»[72].

كما أن نظرية الوعي «الحركي» لا تبرز بوضوح إن كانت كل الحركات الجسدية عادات نتعلمها بصورة متدرجة، أم أننا نتوفر فطريا على نماذج منها. قد نعتبر بعض الأفعال فطرية مثل الكلام، بينما نعتبر أخرى مكتسبة مثل الكتابة؛ كما قد نعتبر المشي فعلا فطريا يحتاج فقط إلى ظروف مناسبة لتحقيقه، بينما يعتبر ركوب الدراجة فعلا مكتسبا. لا يحتاج تطبيق الأفعال الفطرية إلى «تعلم» بالمعنى السلوكي للكلمة (القائم على نموذج بافلوف) مثل الكلام والمشي، بينما يفتقر تعلم ركوب الدراجة الهوائية ثم ركوب الدراجة النارية ثم تعلم قيادة السيارة إلى مراعاة تطور الجهاز العصبي المركزي. وعليه، يعود تشومسكي من جديد إلى الفلسفة العقلانية الديكارتية من أجل تأكيد ضرورة التمييز بين المعرفة الخلفية التي يمتلكها الذهن البشري (مثل الكفاية اللغوية compétence) والإنجاز performance المرتبط بتطور الجهاز العصبي المركزي[73]. ويعتبر أنه لا يمكن دراسة الجسد البشري من دون تأكيد التمييز الفاصل بين بنية العقل الفطرية (المعرفة) والمعارف المرتبطة بتطور الجهاز العصبي المركزي (الإنجاز). أعاد تشومسكي الاعتبار إلى المعرفة العقلية الديكارتية التي تعتمد مبدأ المحايثة في الانتقال من حقيقة إلى حقيقة أخرى بناء على قواعد لسانية توليدية - تحويلية، كما انتقد النظريات التجريبية empiristes التي هيمنت على إشكالية اكتساب المعارف[74]. غير أنه يعتبر أن تطبيق القواعد المتضمنة في البنى التركيبية لا تتم بطريقة آلية، بل بطريقة إبداعية. فامتلاك معرفة قبلية وامتلاك القدرة على استثمارها بطريقة إبداعية وجهان مختلفان للعملة الواحدة نفسها. وما يميز الإنسان عن الآلة وعن الأنظمة المعلوماتية هو قدرته على الإبداع في استثمار معارفه اللغوية الفطرية. يتميز الإنسان لدى تشومسكي بمعرفة لغوية كلية في البنية العميقة وبملكة الإبداع في استعمالها.

إشكالية الجسد داخل العلوم المعرفية

لا يتبنى ميرلوبونتي نموذج العلم وفق المنظور الكليuniversel الذي يدافع عنه تشومسكي بخصوص المعرفة اللسانية، ولا يكترث أيضا بالمكتسبات المعرفية التي توصلنا إليها بخصوص الجهاز العصبي المركزي. ولذلك، ظهرت زوايا نظر جديدة تستأنف البحث في الجسد من زوايا جديدة تهم التحليل النفسي[75]، وعلم النفس المرضي والطب وعلوم الإنسان[76].

غير أن ظهور الدراسات متعددة التخصصات في العلوم المعرفية قد ساهم بصورة جادة في الجمع بين الإشكاليات الفلسفية بشأن الهوية الذاتية والإشكاليات العصبية بشأن موطن الوعي الحركي والإشكاليات النفسية بشأن الهوية الجنسية.

من بين الدراسات الرائدة في مجال العلوم المعرفية نجد الأعمال التي نشرها ماتورانا وفاريلا[77].

تعتبر العلوم المعرفية cognitive sciences علوما متداخلة التخصصات وتستفيد من مساهمة علوم الأعصاب والجهاز العصبي وعلوم وظائف الأعضاء علم النفس اللغوي وعلوم المنطق والألسنية والإعلاميات... إلخ. تميز العلوم المعرفية بين الدراسة الفلسفية المشبعة بالتصورات الميتافيزيقية التي لا سبيل إلى التأكد منها والدراسة العلمية التي تلتزم حدود ما تقررت معرفته بخصوص الدماغ والجهاز العصبي عامة. يمثل الدماغ غرفة عمليات يعالج المعطيات الواردة من العالم الخارجي باعتبارها معلومات informations وليس باعتبارها أشياء things. لا يميز الدماغ بين معطيات وافدة من النفس (ذات طبيعة فكرية غير ممتدة في المكان) ومعطيات وافدة من العالم المادي (ذات طبيعة ممتدة). تشترك كل المعطيات في كونها معلومات يعالجها الدماغ على نحو يولد لدينا الانطباع بأن الأمر يتعلق بمعطيات مختلفة في طبيعتها؛ كما قد يعالجها بطريقة تولد لدينا الانطباع بأن بعضها آت من داخل النفس، بينما يفد علينا بعضها الآخر من الخارج، أي من البدن. كما أن الدماغ مسؤول عن معالجة المعلومات التي تولد انطباع تميز النفس عن الجسد وتميز هذا الأخير عن العالم الخارجي. يجب علينا ألا نفترض أن العالم الخارجي موجود باستقلال عن وجود آليات الدماغ. يفضي هذا التصور إلى تصور واحدي جديد monisme، يستند إلى وجود الدماغ، بدل الاستناد إلى تصور الإنسان - الآلة.

تعتبر العلوم المعرفية، من خلال المدرسة التي يمثلها ماتورانا، تركيبا ذكيا يجمع بين أهم مفاهيم الاتجاه الحيوي، وهو مفهوم الجسم العضوي organisme، وأهم مفاهيم الاتجاه الآلي، وهو مفهوم الآلة machine. فهي اتجاه مادي يعتبر الجسد «آلة حية» lebendige Machine[78].، كذلك فإن الجسد «نسق فيزيائي» لكنه نسق يتميز بالقدرة

على الإبداع، كما ذهب تشومسكي إلى ذلك أيضا. لكن ماتورانا يبتكر مصطلحا جديدا بعيدا عن مفهوم «الإبداع» "creativity" التقليدي الذي لايزال موجودا لدى تشومسكي، بل يبتكر مصطلح "Autopoiese". ويعني بذلك أن الأنساق تستمر في الوجود من خلال «التجدد الذاتي» من الداخل، بفضل مناعة ذاتية تحفظ النسق من تدخل العالم الخارجي. يمثل الجسد نسقا مغلقا يحافظ على بقائه، مادام يمتلك جدارا فاصلا يعزله عن الأنساق الأخرى. وعليه يعرف ماتورانا «الأنساق الحية» كما يلي: «الأنساق الحية آلات فيزيائية تقوم على التجدد الذاتي وخالية من أي غاية محددة تهدف إلى تحقيقها»[79]. وقد بلورت العلوم المعرفية، من خلال هذا النموذج، نموذجا منهجيا جديدا ومعروفا باسم «النظرية النسقية» "Systemtheory"[80]. يسم شميت النظرية النسقية بالخصائص العامة التالية في تقديم الكتاب:

- «التجدد الذاتي» "Autopoiese" صفة كافية لتعريف ما نعنيه «بالنسق الحي».
- الإنسان آلة تتجدد ذاتيا وتحيل إلى ذاتها بذاتها وتحافظ ذاتيا على توازنها الداخلي ومحكومة بالبنية المحددة لها ومغلقة.
- الأنساق الحية محددة بالكامل من خلال تنظيمها Organisation، كما تخلق حدودها الفاصلة أثناء صيرورة خلقها لذاتها.
- تخلق الأنساق الحية المزودة بجهاز عصبي الوعي بالذات selfconsciousness، بفضل الملاحظة الذاتية.
- مقولات من قبيل المدخل Input والمخرج Output والهدف والتطور والزمان تعتبر مقولات تنتمي إلى مقولات الملاحظ أو الواصف الذي يصف النسق، بمعنى أن النسق يعتبر مكتفيا بنفسه في أي لحظة، لكنه بالإمكان إدماج هذا النسق الجزئي داخل أنساق أكبر.
- قد يتعرض النسق الحي للتشويه من لدن البيئة المحيطة به Umwelt (المستقلة عن النسق ذاته)، أو من قبل النسق نفسه، بمعنى أنه مهيأ من الزاوية التكوينية ontogenetisch لتحمل مثل تلك التشويهات التي لا تؤثر في هويته.
- النسق «يفكر»، عندما يتفاعل مع بعض أحواله الباطنية، كما لو كانت مستويات مستقلة عنه.
- الواقع Reality هو عملية التمييز التي قد ينجزها الملاحظ، وهو عملية تحديد مجال مقولة ما من خلال التمييز الإجرائي بين مقولة ما ومحيطها[81].

يتبنى ماتورانا نظرية واحدية monisme تأخذ ملامح نظرية ذاتية لا تسلم بوجود «واقع موضوعي» تحيل إليه. وهو يقتفي في ذلك آثار الفلاسفة علماء النفس وعلماء الحياة الذين يسلمون، على أنحاء متباينة، بأن فعل المعرفة يظل تابعا للذات العارفة، حتى إن «ارتأى الفلاسفة والعلماء مع الأسف أن الإقرار بعدم استقلال المعرفة عن الذات يقود إلى المثالية

والأنا وحدية»[82]. والخصائص المعرفية التي تقال على بعض الأنساق البيولوجية تمثل شبكة متجانسة من المفاهيم التي تظل ذات حمولة بيولوجية صرفة. لكن الذات العارفة، علاوة على الجسد حامل المعرفة، وعلى الواقع موضوع المعرفة، تمثل شبكة متجانسة من المفاهيم التي تكونها الذات العارفة ذاتها. فالمعرفة صيرورة متلاحمة في جوهرها وصيرورتها مع تنظيم الذات العارفة وبنيتها. و«وجود الذاتية واقع بيولوجي موضوعي. ونحن نستمر في ارتكاب خطأ تعريف «العلم» بالرجوع إلى مصطلحات تنتمي إلى النظريات العلمية الموجودة»[83].

يعرف ماتورانا الجسد بناء على نظريته النسقية كالتالي: «يجيز لنا الوضع الحالي الذي وصلته المعرفة البيولوجية ملاحظة أننا نعرّف النسق الحي بوساطة تنظيمه الذي يقوم على شبكة من صيرورات إنتاج وتحويل المكونات الجزيئية وعناصر بناء أخرى، لاسيما أننا نعتبر أن النسق الحي ينتظم في وحدة داخل الفضاء الفيزيائي، أي أنه يشكل وحدة منفصلة عن الوسط الفيزيائي في مساحته وعملياته[84]. يميز ماتورانا الجسم العضوي بالقدرة على «التجدد الذاتي» "Autopoiese"، وهي كل التحولات التي قد يتقبلها الجسم العضوي من دون التأثير في هويته. على خلاف الجسم العضوي، تفتقد «الأنساق الآلية» (machines) تلك خصائص مميزة أبرزناها أعلاه، من قبيل خاصية إنجاب أجسام عضوية أخرى أو خاصية الإصلاح الذاتي، وما إلى ذلك. وهذا ما تلخصه عبارة ماتورانا: «الأنساق الآلية (الآلات) التي لا يتميز تنظيمها «بالتجدد الذاتي» لا تبتكر الأجزاء المكونة لها، وهي الأجزاء التي تشكل الوحدات التي تتكون منها»[85].

تمثل النظرية النسقية التي بلورها ماتورانا وفاريلا إحدى النظريات التي ساهمت في بلورة مفهوم الجسد بصورة جديدة داخل العلوم المعرفية. وهذا ما يظهر بصورة واضحة في أعمال مارك جونسون.

تطور مفهوم الجسد في العلوم المعرفية (مارك جونسون)

يتضمن التصور المتضمن في أعمال مارك جونسون-Mark Johnson معنى واسعا لمفهوم الجسد، ويقصد به آليات الدماغ والجهاز العصبي المركزي المتحكمة في الوظائف الذهنية والنفسية عامة.

يستثمر مارك جونسون الأبحاث الجديدة في علوم الدماغ من أجل تفنيد التصورات الأفلاطونية المعروفة في حقل فلسفة اللغة. تتمتع المفاهيم المجردة، وفق التصور الأفلاطوني، بوجود موضوعي objectif، يختلف عن الوجود الواقعي المادي réaliste وعن الوجود الذاتي الذهني subjectif، فالأعداد والعلاقات والقضايا موجودات موضوعية لا وطن لها. والموجودات الواقعية، مثل الكراسي والطاولات، متحيزة في المكان، بينما لا يعقل تحيز الأعداد في المكان. يطلق جونسون على تصور الدلالة هذا مصطلح الدلالة المحايثة immanent meaning، يعكس هذا التصور الأفلاطوني الثنائية الديكارتية، لأنه يفرد مفاهيم الفكر بكل

الخصائص التي لا تقال على مفاهيم الامتداد. في مقابل ذلك، يعتبر جونسون أن الدلالة المتجسدة embodied meaning تتجاوز المستوى التصوري والقضوي الخالص. وقد بلور جونسون من هذه الزاوية نظرية متجسدة في الدلالة emdodied theory of meaning، حيث يقول: «نحن لسنا كائنات منعزلة ومستقلة ولا ننشئ نماذج عالمنا داخل أذهاننا بطريقة فردية ومعزولة. على العكس من ذلك، [...] فإن العلاقة البينية المتبادلة المستندة إلى الجسد -body based intersubjectivity - مثل وجودنا إلى جانب الآخرين بوساطة التعبير الجسدي والحركات والتقليد والتفاعل - مكون أساسي في هويتنا منذ البدء، وهي المرتع الأول للدلالة»[86]. وعلاوة على ذلك، يعتبر جونسون أن النظرية الطبيعية للذهن والفكر والعقل واللغة مطالبة بتفسير التفكير المفهومي، دون حاجة إلى استدعاء ذهن لا مادي أو أنا مفارقة. أعتبر أن الدلالة والفكر ينبثقان من قدراتنا المتصلة بإدراك ومعالجة الأشياء والحركة الجسدية، بناء على منظور التجسد embodiment view الذي أبلوره. يتمثل التحدي الضخم في القدرة على تفسير ظواهر الفكر والتفاعل الرمزي من دون الرجوع إلى تصور أنطولوجي ثنائي يميز بين النفس والبدن [...] وهو تصور ينفي الاستمرارية الموجودة بين الصيرورات التي تدعى «جسدية» والأفعال العقلية»[87].تستمد أبحاث جونسون وليكوف Lakoff، قوتها من الجمع بين الدرس الفلسفي الذي يرجع إلى ميرلوبونتي ومستجدات علوم الدماغ والأعصاب. لكن جونسون يدافع عن تصور عصبي للجسد. وعليه «تتطلب الدلالة وجود دماغ لايزال يشتغل داخل جسد حي يستدعي مختلف واجهات بيئته المحيطة، وهي بيئة اجتماعية وثقافية، كما أنها فيزيائية وبيولوجية»[88]. نقطة قوة جونسون هي تقديم تصور عصبي جديد للجسد، وإيجاد استمرارية طبيعية بين المكونات العاطفية والنفسية والفكرية بناء على الوظائف العصبية التي يقوم بها الدماغ على مختلف هذه الواجهات. كما تتمثل أهمية هذا التصور في إعادة الاعتبار للتمثل الذاتي عامة وإيجاد مقابلات عصبية له، على خلاف تصور المناطقة الذين لا يخلعون قيمة معرفية على الظواهر الذاتية الخالصة.

لكنه على الرغم من اكتشاف الجزئيات التشريحية المتعلقة بالجهاز العصبي، فإن هذه النسخة الجديدة للعلوم المعرفية تنتهي إلى القول إن الدماغ هو الذي يفكر، وليس الإنسان. تبالغ العلوم المعرفية في تحويل الدماغ إلى مركز العالم، وهذا دأب كل العلوم التي عكفت منذ أمد بعيد على اختزال العالم إلى المقولات المعتمدة لديها، فقد اعتبرت الماركسية أن الاقتصاد هو مركز العالم، واعتبرت البنيوية أن اللغة هي المركز، واعتبر التحليل النفسي أن اللاشعور هو المركز. تغيرت النماذج المعرفية، وظل العنصر الثابت فيها هو البحث عن مركز العالم، وعليه يطالب كل بديل يود تجنب الوقوع في مركزية جديدة، بمراعاة الآفاق المتعددة المفتوحة أمام دراسة الجسد، لاسيما من زاوية الهوية والهوية الذاتية.

الجسد والهوية الذاتية

يعتبر الاتجاه الآلي mécanisme الجسد آلة كبرى لا تختلف في تركيبها عن تركيب الساعة اليدوية، على خلاف الاتجاه الحيوي vitalisme الذي يلح على استقلالية الجسم العضوي organisme عن البيئة الفيزيائية المحيطة، وعلى وجود قصدية ذاتية تحركه.

لكن عيب الاتجاه الحيوي يتمثل في استلهام آليات تفسير فلسفية أصبحت اليوم متجاوزة. فقد اكتشفت المعرفة العلمية بالدماغ وبالجهاز العصبي المركزي البنية التشريحية للمخ وشبكة الخلايا العصبية. وقد أسفر هذا التحول في العلوم المعرفية عن اعتبار الحالات الذهنية مجرد تغيرات تطرأ على الدماغ. فلا وجود لرغبات ولا لأحلام ولا لمعتقدات، بالمعنى الدقيق للكلمة، بقدر ما توجد حالات دماغية يمكن قياسها اعتمادا على علوم الأعصاب»[89].

لكنه على الرغم من التطور الباهر لعلوم الدماغ، لا يمكن تجاهل أننا «نتوفر في أعماقنا على حالات ذهنية واعية وذاتية، وتجاهل أنها تمثل واقع لا يرتفع، شأنها في ذلك شأن بقية العالم»[90]. تتمتع الظواهر العقلية في ذهن سورل بأربع خصائص[91]، وهي:

- خاصية الوعي.
- خاصية القصدية.
- خاصية الذاتية.
- خاصية العلية الذهنية.

يعتبر سورل أن الإشكاليات الكبرى التي ناقشتها الاتجاهات الآلية والحيوية قد أصبحت من دون موضوع، ما دمنا قد توصلنا اليوم إلى فهم السمة البيولوجية التي تطبع كل وظائف الكائنات الحية، سواء كانت وجدانية أو ذهنية أو عصبية عامة. وبعدما توصلنا إلى تفسير الخصائص البيولوجية للكائن الحي، لم تعد المادة الحية سرا محيرا. وعليه، إذا ما اعتبرنا أن «الجهاز العصبي المركزي جزء من الدماغ، سنقول إن كل ما هو مهم بالنسبة إلى حياتنا الذهنية - وهي الأفكار والمشاعر - تجد علتها فيما يحدث داخل الدماغ»[92]. ولكن إذا كانت هذه الحالات الذهنية ناتجة عليا من صيرورات تقع داخل الدماغ، فهي تمثل أيضا خاصية ظاهرية للدماغ ذاته. على نفس النحو، نعتبر في ذات الوقت أن «وضعية التجمد» التي يتخذها الثلج ناتجة عليا من البنية المجهرية للماء، وتمثل خاصية ظاهرية تجسد هذه البنية ذاتها. وبذلك، يبرز سورل أن خصائص الحالات الذهنية مظهر سطحي لما يقع بالفعل داخل الذهن.

غير أن هذا التصور ينبني بالفعل على افتراض تطابق عددي identité numérique بين الحالات الذهنية والبنية المادية للدماغ، وعلى افتراض أن الحالات الذهنية تأويل سطحي ذاتي ويختلف باختلاف الأفراد. قد نتفق حقيقة على وجود تطابق عددي بين «كأس نصف ممتلئ»

و«كأس نصف فارغ»، لكن الظروف التي نستعمل فيها الجملة الأولى تخلع على الجملة الثانية معاني تختلف بالكامل عما تعنيه الجملة الأولى في المعجم. وعليه، لا يكفي القول إن ما يحدث فوق سطح الجسد أو في الحياة الذهنية بصمات ظاهرية لصيرورات عضوية عصبية.

قد يكون من المفيد أن نضيف إلى الخصائص الأربع التي ذكرها سورل بعض الخصائص، مثل الشعور بالوعي الذاتي conscience de soi والشعور بالاستقلال الذاتي auto-détermination، أي الشعور بالهوية الذاتية، وبامتداد الشعور بالهوية داخل الجسد الذاتي والخاص. وقد كانت الفلسفة الكلاسيكية، والمثالية الألمانية على الخصوص، قد ناقشت إشكالية الهوية الذاتية بطريقة عقلانية تأملية، لكنها لم تعتبر الجسد مكونا جوهريا في ميلاد الفرد من أجل الشعور بالهوية الذاتية. لماذا؟

الهوية والهوية الذاتية

طرحت إشكالية الهوية الذاتية من زاوية الجسد من منظور الفلسفة التحليلية: توجد أمثلة كثيرة تبرز إشكالية الهوية الذاتية من زاوية الجسم أو الجسد:

- يستقل زيد نفس القطار الذاهب كل صباح من فاس إلى الناحية الجنوبية. لا تعني عبارة «القطار نفسه» نفس «المشار إليه» بالضبط، بل تعني نفس الصنف أو الفئة من القطارات المستعملة في وقت ومكان معين.

- الدكتور راتسينغر أستاذ علم اللاهوت الألماني هو الكائن البشري نفسه الذي يحيل إلى البابا بينيديكت الثاني عشر، لكنه ليس مجموع الخلايا التي يتألف منها جسد البابا. «هناك فرق بخصوص سقراط بين أن نسأل، إن كان هو الإنسان نفسه the same man وبين أن نسأل إن كان هو نفس الجسد the same body؛ ذلك أنه يتعذر على جسده الذي أصبح كهلا، أن يكون الجسد نفسه كما كان صبيا، بحكم اختلاف العظم، ومع ذلك يستطيع أن يكون الإنسان نفسه»[93].

- أعيد بناء «الحي نفسه» الذي كان مبنيا قديما بمواد عتيقة اعتمادا على أدوات بناء عصرية، مثل الحديد والصلب. نجد هنا اختلافا جذريا في المواد المستعملة وفي هيكلة الحي، لكننا نجد علاقة الانتماء نفسها تربط الأهالي بالحي القديم - الجديد.

- النائب البرلماني زيد هو الإنسان نفسه الذي يعتبر رب أسرة متكونة من زوجة وطفلين، لكنه ليس «الشخص نفسه» أو الشخصية نفسها.

تبرز بعض هذه الأمثلة استمرارية الهوية الذاتية على الرغم من تغير المكونات المادية، كما يبرز البعض الآخر تغير الهوية على الرغم من وجود جسد مشترك. قد نستفيد من ذلك أحيانا أن الجسد، في بعض الحالات، ليس معيارا ضروريا ولا كافيا لاستمرارية الهوية (ما دام

أن هوية النائب البرلماني ليست هي هوية رب الأسرة). لكننا قد نميز في الحالة الأخيرة بين الهوية العددية identité numérique والهوية الكيفية identité qualitative، ويعني ذلك أنني قد أحافظ على هويتي العددية من دون المحافظة على هويتي الكيفية. عندما أعرب عن أمنية أن أصبح شخصا آخر، لا أود تغيير هويتي العددية، كأن أصبح شخصا آخر، بل أطمح فقط إلى تغيير بعض الصفات التي تلازمني. وعليه، فالسؤال متى نكون أمام الشخص نفسه أو أمام شخص آخر، متعلق بمعيار الهوية الذي نسلم بوجوده[94]. «توجد هوية بين شيئين، إذا سلمنا بوجود هوية بينهما»[95]. فالإقرار بوجود الهوية مرتبط باختيار علاقة من بين علاقات المطابقة بين شيئين، أو بين الشيء ونفسه.

على سبيل المثال، اعتبر فلاسفة المثالية الألمانية أن الجسد لا يمثل معيار تحديد الهوية الذاتية. فالهوية الذاتية مستنبطة لدى فيشته Fichte من علاقة الهوية في صورتها المجردة «س = س». بعد ذلك، يتم تعويض س بعبارة أنا، بحيث إننا نصل إلى علاقة الهوية: «أنا = أنا». نستنبط من هذه العبارة منطقيا: «أنا ≠ لا أنا»[96]. أضع في البدء علاقة هوية الذات ثم أستنبط منها وجود العالم، أي وجود ما ليس ذاتا. لكن الأول في الفلسفة هو مبدأ «أعلم أن أنا = أنا»، والمقصود به الأنا الصوري المجرد الذي لا يعتبر 'الأنا أفكر' الديكارتي إلا تعبيرا سيكولوجيا عنه، مادام هذا الأنا يفكر تارة ولا يفكر تارة أخرى. أما الأنا لدى فيشته فهو أنا مبني للمجهول (أو الهو Es، وهو الاصطلاح الذي يتبناه فرويد بعد ذلك بمعنى مغاير) لأنه مصدر التفكير وعدم التفكير في ذات الوقت[97] . مبدأ الهوية أو مبدأ الوعي بالذات هو المبدأ المتعالي الأساسي في نظرية المعرفة.

في المقابل، لا يعالج هيجل إشكالية الوعي بالذات بناء على مبدأ الهوية فقط، بل يجري سلسلة من المقارنات بين الصور التي يتخذها الوعي، التي يعتبر بموجبها أن الصورة الجديدة «أصدق» من الصورة التي سبقتها. يعتبر هيجل أننا «عندما نقر بالوعي بالذات نكون قد دخلنا مباشرة إلى مملكة الحقيقة»، لأننا نجد أنفسنا وجها لوجه أمام حقيقة موضوعية، وهي حقيقة الهوية الموجودة بين الذات بما هي ذات والذات عينها بما هي موضوع. لكن هذه الهوية ما زالت مجردة، مادام الواقع خارجا عنها. ولكن الحقيقة باعتبارها فكرة Idee، لا تقوم على المطابقة بين الذات والذات عينها، بل بين الذات والواقع في رمته. يجب أن تصبح الهوية موجودة بين الذات المفكرة والموجودة لذاتها Fürsichsein مع الوجود في ذاته Ansichsein الذي يحيط بالواقع برمته[98]. ولكنه لا يمكن الحديث عن هوية إلا لوجود اختلاف. وتوجد علاقة جدلية بين إقرار الهوية، أي مطابقة الذات لذاتها، وإقرار الاختلاف، عندما تنفي الذات انتماء شيء آخر إلى الهوية الذاتية. يعتبر الفكر الحديث من خلال فلسفة الأنوار أن المعرفة المطلقة ثمرة جهود كل الكائنات العاقلة وكل العلوم. وعليه، تصبح المؤسسات الاجتماعية

والثقافية هي الحامل الفعلي الذي يجسد التراكم المعرفي وغاية تحقيق معرفة المعرفة المطلقة. تتطابق هوية الذات مع هوية الذات العارفة التي تقال على الجنس البشري بكامله. غير أن إعادة الاعتبار إلى الجسد في الظواهرية قد أبرزت أن الهوية الذاتية ليست هوية ذات عارفة فقط. فالشعور بالهوية ليس فقط شعور الذات العارفة، بل هو كذلك شعور بالامتداد داخل جسم ذاتي لا نضمر له عداء ولا نعتبره أجنبيا عن هويتنا.

و قد تبين بصورة واضحة وجود ترابط واضح بين الظواهر الذهنية والظواهر العضوية داخل العلوم المعرفية، كما أصبح من المتعذر الفصل بين ظواهر نفسية وظواهر بدنية. عندما أعتبر أن إرادة الجلوس جعلتني أجلس بالفعل، لا يعني ذلك أن ظاهرة ذهنية أثيرية وعقلية قد أحدثت فعلا ماديا محسوسا. على العكس من ذلك، ليست الإرادة بخارا أو أثيرا. فعندما نريد أو «نفكر يتدخل الدماغ بالفعل، تتسبب الحركة العصبية في حركات الجسد بواسطة آليات وظيفية مخصوصة»[99].

و عليه، فإن إدخال الجسد في عين الاعتبار أصبح من بين المعايير الجديدة الهادفة إلى تحديد الهوية الذاتية.[100] يهدف هذا التصور الجديد إلى استرجاع التناغم المفقود بين النفس والبدن.

التكامل بين النفس والبدن: نيتشه

من أهم المدافعين عموما عن أطروحة التكامل الفيلسوف الألماني نيتشه. وقد سعت آن ماري بيبر إلى تقديم هذه الأطروحة من خلال مفهوم العقل الكبير المتجسد Verleiblichte grosse Vernunft[101] لدى نيتشه، فنيتشه لا يدافع وفق تأويل آن ماري بيبر عن فكرة تكامل تقليدية بين الروح والجسد[102]. لا يكفي استحداث توافق ظاهري بين النفس والبدن لاكتساب هوية ذاتية. نحن لا نكتسب هوية منذ الابتداء، بل الهوية صيرورة وعي مستمر بالجسم الخاص وبالآليات النفسية والانفعالية المتصلة به، كما لا نملك هوية جنسية منذ البداية، بل هي نتيجة التنشئة الاجتماعية. يواجه الجسد في البداية صعوبة اختيار الجسد الخاص وتكييفه مع القيم التي يفرضها الضغط الاجتماعي. وعليه، لا يدافع نيتشه عن نظرية الكل المنسجم، بالمعنى الذي يفيد بوجود تناغم مسبق بين النفس والبدن. «على العكس من ذلك، يدخل النفس والبدن أتون صراع طويل فيما بينهما ويرتقيان إلى الأعلى على امتداد الحياة من خلال التحدي المتبادل الذي يرفعه أحدهما في وجه الآخر. لا يجوز أن يفضي هذا الصراع والمنافسة بين النفس والبدن إلى منتصر ومنهزم - هذا ما يجب أن يشغل اهتمام الجسد - بل يتعين الحفاظ على التوازن بين القوى، وهو توازن يجب إعادة تقويمه باستمرار. وتبعا لهذا التصور، لا توجد صحة جسدية على حساب النفس، ولا صحة نفسية على حساب الجسد [...]، الإنسان في صورته

الكاملة، باعتباره عقلا متجسدا، هو الذي يملك الحق في الصحة. وبالتالي، يطالب الجسم والروح، بالقدر نفسه، بالإدلاء بدلوهما في تمكين العقل الكبير من التحقق في كل لحظة منهما» [103]. يقول الطفل على لسان نيتشه:

«أنا جسد ونفس»، بينما يقول الرجل اليقظ: «أنا جسد بالكامل ولست شيئا آخر، والنفس ليست إلا كلمة تقال على شيء داخل الجسد». وعليه، يعتبر أن الجسد عقل كبير وكثرة مزودة بمعنى وحيد، وهو حرب وسلم، وقطيع وراع. عقلك الصغير، الذي تسميه يا أخي «عقلا» "Geist"، أداة ولعبة بين يدي عقلك الكبير» [104]. و قد خلع نيتشه دلالة إيجابية على الجسد من خلال الدعوة إلى التخلي عن شموخ «أنا» أفكر» الديكارتية، وإلى تقبل الجسد باعتباره تجسيدا للأنا في أثناء الفعل، وليس في أثناء الكلام فقط. توجد الذات عينها soi Selbst خلف «الأنا» العارف. لا ينكر نيتشه وجود الأنا ولا وجود الذات عينها، لكن الجسد لم يعد يقوم على خدمة الأنا، بل أصبح يرى بعيون الحس ويسمع بآذان العقل. وبعدما كانت الهوية مرتبطة بوحدة الوعي بالذات وسيادة النفس على البدن، أصبح الجسد هو الذي «يواجه ويرد ويغزو ويدمر، فهو الآمر، بل أصبح سيد الأنا» [105].

كانت علاقة النفس بالبدن قائمة على استعارة علاقة السجين بالسجان، كما كانت حماية النفس من الجسد تتطلب نبذ الغرائز واحتقار النوازع الذاتية، وهذا ما يحاربه نيتشه بكل قواه «يا أخي، يوجد خلف أفكارك ومشاعرك سيد قوي، مرشد مجهول إلى سواء السبيل، وهو ما يدعى الذات عينها. تسكن داخل جسدك، وهي جسدك». تجتمع الذات عينها بالجسد تحت إمرة الجسد. وبما أن الجسد هو الذي يضمن استقلالية الذات، فهو يمثل الإطار الذي يحدث توازنا بين الجسم والروح، وإلا دخلا في حرب تدمير متبادلة وعمياء بينهما.

الجسد والحكاية

لقد تعاظم الاهتمام بالجسد [106]، أملا في «إلغاء الأحداث العقلية والتمثلات، التي يتمثل عيبها في كونها مقولات ذاتية وليست مقولات عمومية» [107]. يفضي هذا الموقف إلى «رفض اختزال الشخص إلى مجرد وعي خالص، قد نضيف إليه جسما بعد ذلك، كما هي الحال في كل ثنائيات النفس والجسم».

إذا كان الوعي بأنني أفكر يصحب تمثلاتي مع ديكارت وكانط - وإلا ما كنت أعلم أنني أعلم - فإن جسدي على وجه الحقيقة هو الذي يصحب مختلف أشكال التدخل داخل العالم، كما أن جسدي «متورط»، عن قصد وعن غير قصد، verstrickt [108] في الحكايات التي أسردها حول ذاتي. قد يشكل الجسد، بناء على معطيات الجهاز العصبي، مركز العالم الذي أشيده. لكننا واعون بأن الجسد حاضر داخل الذاكرة الشخصية وفي البيئة المحيطة.

يعتقد الفلاسفة الذين يتبنون نموذج ريكور وشاب في التأويلية Herméneutique أن المنظور السليم لدراسة الجسد لا يتمثل في الوعي ولا في الجهاز العصبي ولا في غائية الجسم العضوي، بل في الحكايات. «فالحكايات هي المعطى الجوهري بالنسبة إلى شاب Schapp. يظهر كل شيء مع حكايات وداخل حكايات. من خلال الحكايات فقط نجد منفذا إلى الإنسان. يفترض كل علم وكل فلسفة مسبقا وجود حكايات»[109]. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار وجود معايير متباينة لتحديد الهوية، كما سلف الذكر أعلاه، ينطبق الأمر نفسه على الهوية الذاتية. قد نشهد بقاء الجسد نفسه، من حيث الهوية العددية، واختلاف الشخص أو الهوية الكيفية[110]. لكن الجسد قد يصبح مختلفا، دون الشعور باختلاف الهوية الذاتية. وهنا تتدخل معايير ذاتية، كأن يشعر طه حسين كاتب السيرة الذاتية «الأيام»، بأن الطفل الذي التحق بالأزهر هو الشخص نفسه الذي التحق بالسوربون. يعتمد بقاء الهوية الذاتية على الذاكرة الفردية. لكن الذاكرة ليست سجلا موضوعيا يربط حلقات الماضي بعضها ببعض، بقدر تنتقي من أحداث الماضي ما ينسجم مع الواقع الجديد. أما العيوب التي قد تلحق صيرورة التذكر، فهي قد تؤثر في الشعور باستمرار الهوية. وعليه، فالعلاقات التي تنسجها الحكاية مع الجسد والماضي والغير أعم وأكمل من العلاقات التي تنسجها الذاكرة.

كما أن الحكاية تفترض القدرة على الاستماع والإنصات، وعلى الكلام بصوت مرتفع أو منخفض، وعلى الهمس والجهر مع الذات ومع الغير.

من بين هذه القدرات نجد القدرة على الاستماع للجسد الخاص، بما هو مخاطب افتقدنا صوته. يريد الجسد التحدث إلينا ويرسل إلينا باستمرار رسائل إنذار. لكننا نفتقر في الغالب إلى القدرة على التقاطها، نتيجة الإصابة بصمم أو نتيجة جهل بلغة الجسد.

قد يتحدث الجسد لغة واحدة عبر العالم، كما يحدث لدى الأطفال في أثناء المرض، إذ تتكلم أمراض الأطفال، مثل السعال الديكي وشلل الأطفال، اللغة نفسها عبر العالم، ما دام الأطفال يتعلمون لغة الجسد الكونية، ثم يتعلمون بعد ذلك صور التعبير الشخصي عن المرض[111]. وهكذا، تبلور أجساد الكبار لهجات خاصة تعرب بها عن نفسها، لكن لا توجد لغة واحدة تتحدث بها كل الأجساد، بحكم تباين التاريخ الشخصي للأفراد وتباين العلاقات بالجسد الخاص. يقدم أندري تورنيزن أمثلة على ذلك: ليست الإصابة بالتهاب اللوزتين واحدة لدى كل الأفراد، مادام كل جسد يتحدث عن الالتهاب بطريقته الخاصة، ومادام الألم لا يحدث دوما الأعراض نفسها لدى كل الأفراد. قد توجد البكتيريا نفسها المسؤولة عن الالتهاب لدى فرد معين، من دون أن تحدث فيه التهابا، أي من دون أن تفرز لغة جسدية. يمثل التهاب اللوزتين لغة خاصة للتعبير عن الجسد. «فالجسد أكثر من الجسم، أي أنه بنية مادية ووظيفة، علاوة على أنه قوة روحية وطاقة جعلت الحياة ممكنة على الأرض. يتعلق الأمر بقوة

روحية وغير مادية، لكنها تملك قدرة التعبير عن ذاتها. وهذا ما يحدث في حالة الاضطرابات بفضل الأعراض المقابلة لها، وهي الأعراض التي قد تكون إنسانية كلية، مثل أعراض أمراض الأطفال، أو فردية مثل التهاب اللوزتين. فهي رهينة بالطبيعة الجسدية Leiblichkeit من جهة، وبقوة الحياة من جهة ثانية»[112].

و قد أدى إهمال لغة الجسد وهيمنة المعجم العسكري على القاموس الطبي إلى الحديث عن محاربة الأمراض كما نحارب الأعداء، وإلى حماية الجسم كما نحمي الثغور، وإلى إجراء عملية جراحية كما نجري عملية عسكرية، وما إلى ذلك. فالعداء الذي نبديه تجاه المرض صورة مقنعة للحفيظة التي نكنها للجسد؛ مما يؤدي إلى إخراس لغة الجسد وإضعاف قدرات الشفاء الذاتية، بعد اللجوء إلى قوى التدخل السريع «من خارج».

وقد أدى الإفراط في العلاج بالمستحضرات الطبية إلى تمرد الجسد واستعمال لغة جسدية لا تحتمل رموزها معاني محددة. لذا، رجحت كفة أمراض الحضارة، مثل الاكتئاب والآلام التي لا يعرف لها سبب والانهيارات العصبية، والأمراض التي تدخل في باب الاختلال الوظيفي. ويشير إدوارد كايزر Eduard Kaeser بنبرة ساخرة إلى أنه «بعد ما طرد الطب النفسي من الجسم، بناء على منظوره التكنولوجي، فاجأتنا النفس بعودتها بصورة أكثر حزما من مخبئها. والتساؤل المطروح هو: متى وكيف ستجد النفس لذاتها مكانا في صلب جسد يبدو أنه ليس مهيأ لاستقبالها»[113]. يقترح كايزر، في مقابل الحرب الكيميائية ضد الأمراض، النظر إلى الجسد في امتداده داخل البيئة، بحيث تنتمي المعدة، مثلا، إلى البيئة بالقدر نفسه الذي ينتمي إليها بستان الخضراوات. في المقابل، يصبح بستان الخضراوات ذاته جزءا من جسم المريض بالقدر نفسه الذي تنتمي المعدة إليه. من هذا المنظور الواسع للبيئة، يطالب كايزر بأن يأخذ الطبيب بعين الاعتبار بيئة المريض وتاريخه الشخصي. ليست حرقة المعدة، مثلا، مجرد مرض عضوي، بل هي جزء من السيرة الذاتية للمريض، فالمرض شبيه بكسر أو شق أو برفض لجزء من الذاكرة، أي أن المرض اضطراب في المجرى المنتظم للحياة. وما يطلبه المريض من الطبيب هو إعادة ترميم الحبكة السردية المنتظمة التي يفصح عنها الجسد السوي[114]، فالطب، في جزئه الأعظم، خدمة إنسانية تسمح بالاستماع إلى جسد المريض وإلى فهم آليات الدفاع التي يدافع بها الجسد عن نفسه تجاه ضغط الواقع. وعليه ننتقل في أثناء فهم لغة الجسد شيئا فشيئا من لغة الحقيقة إلى لغة الحكاية[115].

خاتمة

يتطلب استرجاع الجسد الشعور بوجود جسم ذاتي يدخل في دائرة سيادتي ويمثل قنطرتي الممتدة داخل العالم. وإذا ما كانت الحاجة إلى الوعي والفكر تترجم الحاجة إلى الوعي بالذات، فإن الحاجة إلى الجسد تترجم الحاجة إلى الاستقلال الذاتي. وقد تبين لنا من خلال تتبع تاريخ الأفكار البيولوجية أن الاتجاه الحيوي، على خلاف الاتجاه الآلي، كان يدافع عن خصوصية الكائن الحي وعن استقلالية الكائن الحي عن البيئة الفيزيائية المحيطة. كانت نظرية المعرفة مدخلا عقلانيا إلى معرفة العالم في المثالية الألمانية، بينما كانت «الحيوية» مدخلا إلى تأكيد الاستقلال الذاتي الذي يتمتع به الجهاز العضوي. وقد أعادت الظواهرية الاعتبار إلى الجسد من خلال إعادة الاعتبار إلى الفلسفة العملية وإلى الوعي الحركي ومن خلال صياغة صورة عن العالم تحمل بصمات الجسد البشري. لم يعد الجسد معدن الشهوات وسجن النفس، بل أصبح معطى إيجابيا يجسد إنسانية الإنسان بامتياز. غير أن تطور العلوم المعرفية قد اكتشف الأهمية المركزية التي تميز الدماغ والجهاز العصبي المركزي، وقد أدى هذا الاكتشاف إلى مركزية جديدة للكون حول الدماغ. لذلك، كان من اللازم علينا البحث عن سبل الخروج من المركزية العصبية، دون إهمال دور الدماغ في معالجة المعلومات الآتية من العالم. وقد حاولنا تعزيز موقفنا بالمذاهب الفلسفية التي تحارب الاتجاه الواحدي الذي طغى من قبل في مذاهب الآلية، كما يطغى اليوم على العلوم المعرفية. وكان السبيل المناسب هو الربط بين الهوية الذاتية وهوية الجسد. وقد انتهينا إلى اعتبار الجسد محاورا ظل مكبوتا على الدوام في الاتجاهات العلمية الصارمة. لذلك يجب فك عزلته وتعلم لغته، من أجل إيجاد صيغ مثلى للمصالحة بين النفس والبدن. لا تعني إعادة الاعتبار إلى الجسد الاكتفاء بمباركة الحكمة المأثورة عن الرومان «العقل السليم في الجسم السليم»"mens sana in corpore sano" [116]. إذ لا تتبنى إعادة الاعتبار إلى الجسد على تمجيد القوة البدنية بوسائل غير مشروعة، مثل تناول المنشطات أو من خلال تطوير مستحضرات التجميل أو استعمال حمية مفرطة. لا يؤدي تأليه الجسم إلى الشعور بالسيادة أو إلى الإحساس بالامتداد الذاتي داخل الجسد أو الشعور بالهوية الذاتية. في الوقت الذي أصبح فيه الجسم سلعة مربحة لتحطيم الأرقام القياسية (في ألعاب القوى مثلا) أو في عرض الأزياء، لاتزال النفس في مثل هذه الحقول، على الرغم من هذه المظاهر الخداعة، غريبة عن الجسم غربة الذات العاقلة عن وكر الشهوات. فالجسم الذي نقدمه سلعة لجمهور المشاهدين والزبائن، جسد متشيء فقد صلته بالهوية الذاتية [117]. وإذا كانت الوظيفة العلاجية تعتبر من بين الوظائف الأساسية داخل الفلسفة، فهي تحاول إيجاد تصالح بين النفس والبدن. وقد حاولنا إبراز بعض البدائل الممكنة للجمع بين النفس والبدن في ضوء الروافد الجديدة في مقاربة الهوية الذاتية. وعليه، سعينا إلى الخروج عن المنظور البيولوجي الصرف من أجل الانفتاح على البعد الثقافي في دراسة ظاهرة الجسد من خلال المدرسة التأويلية.

الهوامش

1 على خلاف الفرنسية التي لا تعرف إلا مصطلح corps والإنجليزية التي لا تعرف غير مصطلح body، يستطيع التمييز الوارد في العربية والألمانية استثمار المصطلح بصورة جيدة، دون إحداث اضطراب أو التباس في المفهوم.

2 Marc - Alain Descamps: L'invention du corps, psychologie d'aujourd'hui, PUF, 1986, p. 12.

3 Phaidros E 20- 38. In: Ferdinand Horn, Platonstudien, Wien, F. Tempsky, Buchhandlung der kais. Akademie der Wissenschaften, 1893.

4 Platon, Phaidon, 80 B. . In: Ferdinand Horn, Platonstudien, Wien, F. Tempsky, Buchhandlung der kais. Akademie der Wissenschaften, 1893, p, 324.

5 Platon, Phaidon, 78 C, 79 B.

6 Platon, Phaidon, 79E.

7 Platon, Phaidon, 80 D.

8 Platon : Phaidon, 66E. In: Ferdinand Horn, Platonstudien, Wien, F. Tempsky, Buchhandlung der kais. Akademie der Wissenschaften, 1893, p, 303.

9 Platon : Phaidon, 67C- D, In: Annemarie Pieper: Der Leib als grosse Vernunft. Zur Leibfeindlichkeit der Metaphysiker, 149. In: André Thurneysen: Der Leib- Seine Bedeutung für die heutige Medizin, Peter Lang, Bern 2000.

10 لا توجد لذات مباحة ولذات غير مباحة، بل توجد مصادر مباحة ومصادر غير مباحة للذة. وهو يماثل في هذه المحاورة بين اللذة والخير، كما يماثل بين الشر والألم، لكنه يقوم بحساب اللذات، على نحو تقوم فيه اللذة ذاتها بقمع اللذة. راجع محاورة جورجياس (جورجياس 497 D) :

Platon, Gorgias, 499 B.. In: Ferdinand Horn, Platonstudien, Wien, F. Tempsky, Buchhandlung der kais. Akademie der Wissenschaften, 1893, p, 86- 87.

11 Aristote, Histoire des animaux, traduction: J. Tricot, Vrin, 1957.

12 Aristote, Anthropologie, textes choisis. Textes choisis et traduits par J.-C. Fraisse, P.U.F., 1976.

13 Aristote, Mouvement des animaux, 10, 703 a 29- b2. In: Aristote, Edition J.-C. Fraisse, p,17.

14 Aristote, Protreptique, VI. In: Aristote, Edition J.-C. Fraisse, p, 18.

15 Aristote, De l'âme, I, 3, 407 b 15- 26. In: Aristote, Edition J.-C. Fraisse, p,19.

16 كان الخروج من «الفوضى» «Chaos» إلى العقلانية في فجر الفكر اليوناني يعني انتهاء التصور «الأسطوري» الذي كان يسمح بالتوالد بين حيوانات من أنواع مختلفة، كما يسمح بوجود «كائنات متوسطة» بين الإنسان والآلهة. وهكذا، كان البشر أحيانا أنصاف آلهة، كما كانت الآلهة أنصاف بشر، وكان الحيوان أحيانا أنصاف بشر، كما كان البشر أنصاف حيوان. راجع هانس بيومنرغ:

Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos, Suhrkamp, 2001, p, 143.

17 Aristote, De l'âme, II, 3, 414 a 14- 27. In: Aristote, Edition J.-C. Fraisse, p, 20.

18 Aristote, Animaux, II, 10, 656 b, 7- 13. In: Aristote, Edition J.-C. Fraisse, p, 25.

19 يتميز الفرد عديم الإحساس بقلب غليظ وصلب، على خلاف العاطفي الذي يتميز بقلب رطب. راجع Animaux III, 4, 667 a 11-21.

20 تعد دراسات أرسطو إرهاصا تاريخيا لاتجاهات الأنثروبولوجيا الفلسفية Anthopologie philosophique التي بلورها كل من أرنولد غيلن A. Gehlen في مستهل القرن العشرين بألمانيا، وهي دراسات تركز على الانفصال الموجود بين الإنسان ومملكة الحيوان، مثل التوافر على خصائص الضحك والبكاء واستعمال اليد. لا تقل هذه الخصائص في نظر رواد الأنثروبولوجيا الفلسفية عن خاصية النطق.

Arnold Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Berlin, 1940.

21 يقول ديكارت: «أريد أن تعتبروا أن كل الوظائف التي أسندتها إلى هذا الجسد [...] تابعة بصورة طبيعية للوضع الذي توجد عليه الأعضاء، لا أقل ولا أكثر مما تفعله الساعة الحائطية، أو آلة أخرى ذاتية الحركة، بمراكز قوتها المقابلة وبعجلاتها، إلى درجة تمنعنا من أن نتخيل فيها وجود أدنى نفس نباتية أو نفس حاسة، أو أي مبدأ آخر للحركة والحياة غير دمها وأرواحها التي تحركها سخونة النار المحترقة على الدوام داخل قلبها، وهي نار ليست لها من طبيعة أخرى غير طبيعة النيران الموجودة في الأجسام غير الحية»، ص479-480 من كتاب:

Descartes: L’Homme. In: Œuvres Philosophiques. Tome 1 (1618- 1637), Edition de F. Alquié, Garnier, 1963.

22 Lors qu’on dit: Ie respire, donc je suis, si l’on veut conclure son existence de ce que la respiration ne peut estre sans elle, on ne conclud rien, à cause qu’il faudroit auoir pouué qu’il est vray qu’on respire, &cela est impossible, si ce n’est qu’on ait aussi prouué qu’on existeIn: Descartes, Œuvres, La Pléade, p. 1003; Hartmut Brands, “Cogito ergo sum” Interpretationen von Kant bis Nietzsche, Alber-Bruschur Philosophie, München, 1982, p, 27- 28.

23 إذا ما تأملنا في الاستدلال التالي، المتكون من مقدمة كبرى ومقدمة صغرى وخاتمة:

كل إنسان فان

سقراط إنسان

إذن، سقراط فان

يتبين لنا أننا لا نقبل النتيجة إلا إذا قبلنا مسلمتين متنافرتين فيما بينهما: قبول الكبرى باعتبارها قضية شرطية: «إذا كان س إنسانا، فإن س فان»، وباعتبارها قاعدة axioma نقبلها للقيام بالاستنتاج؛ ولكننا لا نقبل استثمار الكبرى للاستدلال على صدق الخاتمة إلا إذا قبلنا المقدمة الصغرى التي تفصح عن قضية تجريبية قد تكون صادقة أو كاذبة. لكن كل القضايا التي قد تكون صادقة أو كاذبة لا تنتمي إلى المبدأ الذي تبني عليه الفلسفة.

24 Descartes: “à cause que cette pensée de respirer se présente alors à nostre esprit auant celle de nostre existence, &que nous ne pouuons douter que nous l’ayons pendant que nous l’auons”

(المرجع نفسه، رسالة ديكارت، مارس 1638).

25 كما جاء ذلك في المؤلفات الموالية، مثل مؤلف: «تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى». تثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز عن جسمه (1641).

26 تتبني الاتجاهات العقلانية الديكارتية في مختلف المجالات المعرفية على افتراض يقضي بأن «النظرية العلمية» لا تقوم إلا على الفروض التي تقوم على «البراهين المنطقية الصارمة»، ولا تستند إلى حدوس حسية أو آراء مشهورة. مثلا، حاول تشومسكي تطوير مذهب ديكارتي في الألسنية، معتبرا أن دراسة

الكفاية اللغوية مرتبطة بمبحث التركيب، أما علم الدلالة والتداوليات، فهما من قبيل العلوم المعتمدة على فروض حسية لا يمكن التأكد منها. لا يتجاهل تشومسكي وجود ظواهر الدلالة والتداول اللغوي، لكنه يعتبر أن الأدوات العقلانية الديكارتية لا تمكنه من تحويلها إلى موضوع «نظرية العلم».

27 رينيه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز عن جسمه. ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس 1977، ص 47.

28 المرجع نفسه، ص 48.

29 Descartes, Œuvres, Pléiade, p. 562- 563.

30 Descartes, Discours de la méthode, Paris, Editions 10- 18, p, 76.

31 Descartes, Discours de la méthode, Paris, Editions 10- 18, p, 77.

32 Descartes, Discours de la méthode, Paris, Editions 10- 18, p, 80.

33 Descartes, Discours de la méthode, Paris, Editions 10- 18, p, 85.

34 يستنتج بول لوران أسون من ذلك في مقدمته لكتاب لاميتري أن هذا التمييز يجنب ديكارت إغراء معاملة الجسد البشري معاملة الآلة، بل يعتبر على أبعد تقدير أن الجسم يشارك في الشيء الممتد. عندما ننظر إلى الإنسان من زاوية الطبيعة الحيوانية، نعتبره آلة يمكن وصفه بأدوات التشريح، وعندما ننظر إليه من زاوية طبيعته الإنسانية، يصبح مشاركا في الشيء المفكر، ويحتفظ بذلك بتميزه الأنطولوجي عن الحيوان. راجع ص 33 من كتاب:

La Mettrie, L'Homme- machine. L'anti- robot. Edition présentée et établie par Paul- Laurent Assoun, Bibliothèque Médiations, Denoël/Gontier, 1981.

35 La Mettrie, L'Homme- machine. L'anti- robot. Edition présentée et établie par Paul- Laurent Assoun, Bibliothèque Médiations, Denoël/Gontier, 1981.

36 François Châtelet, La Philosophie, T. 2, De Galilée à J.-J. Rousseau, Marabout, 1972, p. 257.

37 La Mettrie: Homme- Plante. In: François Châtelet, La Philosophie, T. 2, De Galilée à J.-J. Rousseau, Marabout, 1972, p. 257. Marcelle Tisserand: Présentation de textes choisis (coll. "Classiques du Peuple", Ed. Sociales. L'Homme- Machine, Edition, J.-J. Pauvert (coll. "Libertés")

38 La Mettrie, L'Homme-Machine, p, 91.

39 La Mettrie, L'Homme-Machine, p,109.

40 La Mettrie, L'Homme-Machine, p,115- 131.

41 والدليل على أن الحياة تمثل ظاهرة استثنائية داخل العالم الفيزيائي هو أن الجسد البشري يحافظ على درجة الحرارة نفسها، على الرغم من تقلبات أحوال الطقس. صحيح أن درجة حرارة بعض الحيوانات، مثل الثعابين وهي زواحف مزودة بدم بارد، ترتبط بدرجة حرارة البيئة المحيطة بها. لكنها تلجأ في فصل الشتاء إلى السبات وتتحول جثتها إلى قطعة متجمدة تجمد البيئة الجليدية من حولها، دون أن تفقد الحياة ويشتغل جهازها العصبي آنذاك في حدوده الدنيا التي تحفظ لها الحياة، قبل أن تستعيد حالتها العادية مع تباشير الربيع.

42 راجع الفصل الذي يحمل عنوان Machine et organisme (101-127) من كتاب جورج كانغليم شيخ الباحثين الفرنسيين في الموضوع:

Georges Canguilhem, La connaissance de la vie. 2. Edition, Vrin, Paris, 1971.

43 لكن، إذا كانت الحيوانات تمثل أجساما عضوية، فهي تشكل مع ذلك جزءا لا يتجزأ من بيئتها الحيوية أو bi-otop، بحكم أن بقاءها أو انقراضها يستند إلى مدى انصهارها في تلك البيئة. في المقابل، يتميز الإنسان عن الحيوان بالقدرة الفائقة على التكيف، بحكم أنه لا يشكل استمرارية طبيعية للبيئة التي يوجد فيها، على خلاف الحيوان غير الناطق.

44 Georges Canguilhem, La connaissance de la vie. 2. Edition, Vrin, Paris, 1971, P. 94.

45 Donald Davidson, Handlung und Ereignis, Suhrkamp, 1985, p. 348; Essays on Actions and Events, Oxford University Press 1980.

46 Donald Davidson, Handlung und Ereignis, Suhrkamp, 1985, p. 323.

47 Ludwig, Wittgenstein, Tractatus logico- philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung, Suhrkamp, 1980, §5.136.

48 Ludwig, Wittgenstein, Tractatus logico- philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung, Suhrkamp, 1980, §5.1361.

49 فكرة «العلم الموحد» Einheitswissenschaft من بين الأفكار الموجهة في الوضعية المنطقية، في مشاريع موريس شليك ورودولف كارناب وفايسمان، وهو المذهب الذي قوض كارل بوبر أحلامه الكبرى هذه بفضل معيار الإبطال fal sificationscriterium ضد معيار التحقق verificationscriterium لدى الوضعيين الجدد.

50 Karl, Popper, “Three Worls”, in: The Tanner Lectures on Human Values, Cambridge, 1980.

51 Wolfgang Künne, Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie, Suhrkamp, 1983, S. 146.

52 Georges Canguilhem, La connaissance de la vie. 2. Edition, Vrin, Paris, 1971, p.88.

53 Immanuel Kant, Kritik der Urteiskraft, Werkausgabe Band X, Hsg. Wilhelm Weischedel, 11. Aufl. Suhrkamp 1990, B 288, 289 / A 284, 285.

54 يقدم كانط على ذلك بالمثال التالي: المنزل الذي أمتلكه هو العلة المادية لتحصيل واجبات كراء المنزل، لكن هدف كراء المنزل هو العلة الغائية التي جعلتني أبني البيت. المرجع نفسه.

55 Immanuel Kant, Kritik der Urteiskraft, Werkausgabe Band X, Hsg. Wilhelm Weischedel, 11. Aufl. Suhrkamp 1990, S. 347.

أقدم مثالين ملموسين لتفسير الفرق بين ملكة الحكم المحددة وملكة الحكم النقدية: عندما أقول «اللبن مادة غذائية»، أعتبر أن محمول «مادة غذائية» يحدد صنف أو نوع أو جنس الموضوعات التي تندرج تحته، بحيث إن «س مادة غذائية» مبدأ عقلي أعتمده لتطبيقه على موضوعات بعينها. في المقابل، عندما أقول: «اللبن لذيذ»، لا أعتبر أن محمول «لذيذ» يميز موضوعيا بالنسبة إلى أي شخص الموضوعات اللذيذة عن غير اللذيذة، بل يتصل المحمول بشروطنا الذاتية الخاصة بالتذوق. فمعنى «اللبن لذيذ» هو أنه يحدث في نفسي شعورا باللذة، وهو شعور لن يراود بالضرورة كل من يتذوق هذا اللبن. يطبق كانط التمييز بين الملكتين تباعا على مفهوم العلية الطبيعية (الآلية لدى سبينوزا) وعلى مفهوم

56 الغائية Téléologie.

Immanuel Kant, Kritik der Urteiskraft, Werkausgabe Band X, Hsg. Wilhelm Weischedel, 11. Aufl. Suhrkamp 1990, S. 348. B 332/ A 328.

57 تستطيع ملكة الحكم المفكرة التفكير من دون تناقض في علة الكائن العضوي، وإن كانت لا تحظى بأهمية بالنسبة إلى ملكة الحكم المحددة. لا يمكن تقرير وجود الله إلا من زاوية ملكة الحكم المفكرة، بدل الرجوع إلى البرهان الأنطولوجي الذي قوضه في كتاب نقد العقل النظري.

58 La Mettrie, L'Homme Machine. L'anti- robot, Denoël/ Gontier, Médiations, p, 147.

59 يستطيع القارئ التعرف عن قرب على تطور الصراع بين الحيوية والآلية في تاريخ العلوم من خلال الدراسات الرائدة التي أصدرها المؤرخ الفرنسي جورج كانغليم:

Georges Canguilhem, La formation du concept de réflexe aux XVI et XVIII siècle, Paris, P.U.F., 1955.

Georges Canguilhem, Le normal et le pathologique, Paris, P.U.F., 1966.

Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, Paris, Vrin, 1968.

60 Hegel, Phänomenologie des Geistes, Reclam, 1987, pp. 180- 223.

61 Hegel, Phänomenologie des Geistes, Reclam, 1987, p. 190.

62 Hegel, Phänomenologie des Geistes, Reclam, 1987, p. 191.

63 Hegel, Phänomenologie des Geistes, Reclam, 1987, p. 202.

64 Hegel, Phänomenologie des Geistes, Reclam, 1987, p. 202.

65 عندما نكون واقفين أمام الشاطئ، نسمع هدير الأمواج، لكننا نحس بسكون شامل عندما ندخل في أعماق البحر. والسبب في الإحساس بالسكون داخل البحر ليس توقف الأمواج عن الهدير، بل وصول هدير الأمواج إلى درجة شدة تتجاوز به عتبة السمع.

66 Maurice Merleau- Ponty: Phénoménologie de la perception, Editions Gallimard, 1945, p. 160.

67 Maurice Merleau- Ponty: Phénoménologie de la perception, Editions Gallimard, 1945, p. 161.

68 Maurice Merleau- Ponty: Phénoménologie de la perception, Editions Gallimard, 1945, p. 172.

69 عزالعرب لحكيم بناني: الظاهراتية وفلسفة اللغة. تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية. أفريقيا - الشرق. 2003. ص 113.

Karl Bühler, Die Krise de psychologie, Frankfurt/M. [1927] 1978.

J. Segal, Über das Vorstellen von Objekten und Situationen, Stuttgart, 1916.

70 Maurice Merleau - Ponty: Phénoménologie de la perception, Editions Gallimard, 1945, p. 158.

71 Merleau- Ponty, Maurice: Phénoménologie de la perception, Gallimard, 1945, p. 122.

Merleau- Ponty, Maurice: Le visible et l'invisible, Tel, Gallimard, 1964.

Merleau- Ponty: Maurice:L'œil et l'esprit, Folio, Gallimard, 1964.

Merleau- Ponty, Maurice: Eloge de la philosophie, Folio, Gallimard, 1953- 1960.

72 Georges Canguilhem, La connaissance de la vie. 2. Edition, Vrin, Paris, 1971, p.166- 167.

73 Chomsky, Le langage et la pensée, Payot, 1968, p. 115.

74 Chomsky, Le langage et la pensée, Payot, 1968, p. 118.

75 Sami- Ali: Corps réel Corps imaginaire, Dunot, Bordas, Paris, 1984.

76 Marc- Alain Descamps: L'Invention du corps, PUF 1986

77 Humberto R. Maturana, Biology of Cognition, Urbana, 1970; Cognitive Strategies, 19972, The Or-

ganization of the Living: A Theory of the Living Organization, The International Journal of Man-Machine Studies, New-York, 7 (1975).
Francisco Varela/ H. G. Maturana/ R. B. Uribe, AutopoiesisÅ: The Organization of Living Systems, its Characterization and a Model, Biosystems, New York, 5 (1974) 4, 187- 196.

78 Humberto R. Maturana, Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. 19 Wissenschaftstheorie Wissenschaft und Philosophie, Vieweg, Braunschweig, 1982, p. 183.

79 Humberto R. Maturana, Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. 19 Wissenschaftstheorie Wissenschaft und Philosophie, Vieweg, Braunschweig, 1982, p.191.

80 يتعلق الأمر بنظرية عامة تبنتها مجموعة من العلماء الألمان بجامعة بيلفيلد Bielefeld بألمانيا، في مجالات معرفية مختلفة مثل علم الأدب مع شميت أو علم الاجتماع مع لومان. راجع على التوالي:
Siegfried Schmidt, Grundriss der Empirischen Literaturwissenschaft, Bd. 1., Bd. 2., Viewg, Wiesbaden, 1980 - 1981.
Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Suhrkamp 1999.

81 Humberto R. Maturana, Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. 19 Wissenschaftstheorie Wissenschaft und Philosophie, Vieweg, Braunschweig, 1982, p. 265.

82 Humberto R. Maturana, Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. 19 Wissenschaftstheorie Wissenschaft und Philosophie, Vieweg, Braunschweig, 1982, p. 301.
يماثل هذا الموقف مبدأ عدم استقلال الإدراك والعالم الخارجي عن الجسد، كما يماثل الموقف الذي يدافع عنه غادامير بخصوص أولوية الفهم المسبق Vorverständnis وبخصوص أهمية الأحكام الذاتية المسبقة داخل الهيرمنيوطيقا. راجع كتابه:
هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج. الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية. ترجمة د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا 2007.

83 John R. Searle, Du cerveau au savoir, Hermann, 1985, p. 33.

84 Humberto R. Maturana, Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. 19 Wissenschaftstheorie Wissenschaft und Philosophie, Vieweg, Braunschweig, 1982, p. 302.

85 المرجع نفسه.

86 Johnson, Mark, The Meaning of the body. Aesthetics of Human Understanding: The University of Chicago Press, 2007, p. 51.

87 Johnson, Mark, ibid. 113.

88 Johnson, Marc, 152.

89 Ansgar Lyssy: Der Personenbegriff und die Interpretation der Hirnforschung, p.101,in: Fahrrad - Person- Organismus. Zur Konstruktion menschlicher Körperlichkeit. Peter Lang Bern , 2006.John R.

90 Searle, Du cerveau au savoir, Hermann, 1985, p. 16.

91 John R. Searle, Du cerveau au savoir, Hermann, 1985, p. 19-20-21.

92 John R. Searle, Du cerveau au savoir, Hermann, 1985, p. 24.

93 Hbbbes, De Corpore, ch. 11, §7. In:David Wiggings, Sameness and Substance, Basil Blackwell, Oxford, 1980, p, 29.

94 راجع كذلك الكتاب التالي الذي يناقش إشكالية الهوية من زاوية الفلسفة التحليلية، وهو كتاب يناقش إشكالية الهوية من زاوية مبدأ ليبنتز "الهوية الموجودة بين شيئين يتعذر التمييز بينهما، identité des indiscernables أو Identitas indiscernibilium. كلما وجدنا أن شيئين يشتركان في كل الصفات، يعتبران متطابقين. في المقابل، يعتبر المبدأ المضاد indiscernabilité des identiques يمكن وجود شيئين مختلفين بالكامل، ويتطابقان في كل صفاتهما"، أن الاشتراك في كل الصفات لا ينفي وجود توائم حقيقية داخل الكون. راجع المناقشة المستفيضة للموضوع من زاوية الفلسفة التحليلية في المجلدين الجماعيين اللذين أصدرهما كونو لورنتس تحت عنوان:

Kuno Lorenz (Hrsg.), Identität und Individuation. Band 1: logische Probleme in historischem Aufriss. Band 2: systematische Probleme in ontologischer Hinsicht, Fromann- holzboog 76, 1982. Band 1, p. 49.

95 Kuno Lorenz (Hrsg.), Identität und Individuation. Band 1: logische Probleme in historischem Aufriss, p. 50.

96 Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, § 2. In: Ernst Tugendhat, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, Suhrkamp, 1979, p. 303.

97 Hartmut Brands, “Cogito ergo sum” Interpretationen von Kant bis Nietzsche, Alber-Bruschur Philosophie, München, 1982, 104- 120.

98 Ernst Tugendhat, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, Suhrkamp, 1979, p. 302.

99 John R. Searle, Du cerveau au savoir, Hermann, 1985, p. 34.

100 وقد ظهر فرع كامل من الدراسات النقدية والسيكولوجية التي تتبنى على هذه الخلفية، وأعني مجال البحث في «الهوية الجنسية» Gender Studies، كما هو واضح في إشكاليات «الكتابة النسائية» داخل فنون الإبداع.

101 Annemarie Pieper: Der Leib als grosse Vernunft. Zur Leibfeindlichkeit der Metaphysiker, 160.

102 Annemarie Pieper: Der Leib als grosse Vernunft. Zur Leibfeindlichkeit der Metaphysiker, p. 153

103 Annemarie Pieper: Der Leib als grosse Vernunft. Zur Leibfeindlichkeit der Metaphysiker, p. 154.

104 Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre qui est pour tous et qui n’est pour personne, trad. M. de Candillac, Idées/ Gallimard, 1971, p. 45.

105 Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre qui est pour tous et qui n’est pour personne, trad. M. de Candillac, Idées/ Gallimard, 1971, p. 46.

106 Strawson, P. F. Individuals, London, Methuen and Co, 1959.

107 Paul Ricoeur, Soi même comme un autre, Seuil, 1990. p. 47.

108 Stefanie Haas, Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie und Paul Ricoeurs Überlegungen zur narrativen Identität, Georg Olms Hidesheim, Zürich, New York, 2002, p. 37.

109 Stefanie Haas, Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie und Paul Ricoeurs Überlegungen zur narrativen Identität, Georg Olms Hidesheim, Zürich, New York, 2002, p. 31.

Wilhelm Schapp, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Frankfurt/M. 1985.
Wilhelm Schapp, Philosophie der Geschichten, Frankfurt/M. 1981.

110 يقوم الفيلسوف وعالم الاجتماع الأمريكي جورج هيربيرت ميد بالتمييز بين ضمير المتكلم «I» (بالإنجليزية) الذي ينجز أفعالا سيكولوجية وأنشطة حسية إدراكية، و«هوية الذات» الأنا «me» التي تعتبر الهوية الذاتية الثابتة خلف التحولات التي تشهدها الحياة النفسية. وقد كان ميد يشكل إلى جانب تشارلس موريس وساندرس بورس أقطاب التوجه الأمريكي الجديد في فلسفة السيمياء وعلم النفس الاجتماعي. راجع كتاب ميد:

Georg Herbert Mead, Mind, Self and Society. From the standpoint of a social behaviorist, University of Chicago, 1934.

111 قد تلعب اللغة الجسدية الكونية لدى الأطفال الدور الذي تلعبه «الكفاية اللغوية» لدى تشومسكي، بينما يمثل الإنجاز اللغات الخاصة التي يتحدث بها الراشدون.

112 André Thurneysen: Die Bedeutung der Leibsprache für die Homöopathie. In: Der Leib- Seine Bedeutung für die heutige Medizin, Peter Lang, Bern 2000.

113 Eduard Kaeser: Der Körpermündige Mensch, p. 36. In: André Thurneysen (Hsg.) Der Leib - seine Bedeutung für die heutige Medizin, Peter Lang, Bern, 2000.

114 Eduard, Kaeser, Der Körpermündige Mensch 41.

115 كما نجد ذلك في الأعمال المنتسبة إلى تأويلية ريكور. راجع كتب ريكور وبعض الدراسات حوله:

Paul Ricoeur, Temps et récit. I: L?intrigue et le récit historique, Paris, 1983.
Paul Ricoeur, Temps et récit. II: La configuration dans le récit de fiction, Paris, 1984.
Paul Ricoeur, Temps et récit. III: Le temps raconté, Paris, 1985.
Peter Kemp & David Rasmussen, The narrative path. The later works of Paul Ricoeur, Cambridge, London, 1989.

116 Juvenal, Satiren, X, 356. In: Annemarie Pieper: Der Leib - seine Bedeutung für die heutige Medizin: Peter Lang, Bern 2000.

117 نشر هانس روبرت ياوس مقالا مطولا حول إشكالية غياب الشعور بالهوية الذاتية وغياب الشعور بوجود فضاء داخلي خاص للمرء. تتبع المشكلة داخل الفكر اليوناني، مبرزا كيف أن النفس كانت جنسا عاقلا يحل في جنس حيواني، لا مكان فيه للفرد. فالفرد ليس فردا بالمعنى الدقيق، بل هو مثال يتحقق من خلاله جنس النفس العاقلة أو جنس الحيوانية. أما الفرد الذي يحس بذات فردية تزيد عن مجرد تمثيل الجنسين، فقد كان يعتبر «شاذا» tó ídion. والشاذ هو الذي يخرج عن قاعدة تمثيل الجنس المناسب للنفس والجنس المناسب للحيوان. لكن ياوس يتابع دراسة الموضوع من زاوية نظرية الطباع، وليس من منظور الجسد. راجع مقالته:

Hans Robert Jauss: Vom Plurale tantum der Charaktere zum Singulare tantum des Individuums, p. 110. In: Hans Robert Jauss: Wege des Verstehens, Wilhelm Fink Verlag, 1994.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 37 أبريل - يونيو 2009

فلسفة الجسد والتفكير الإنساني (رؤية عربية)

د. سيّار الجميل (*)

1 - المدخلات النظرية

أولا : التعريف وأهمية الموضوع

اهتمت الفلسفة، في كل هذا العالم، بالإنسان لكونه لغزا عجيبا، فضلا عن ألغاز كل موجودات الطبيعة أولا، والكون ثانيا، والوجود ثالثا... كان التفكير بالعقل هو الطريق إلى محاولات فهم الحقائق بدءا من الكون ووصولا إلى الإنسان... وانتقالا عبر تسلسل العصور، تحول التفكير من الهيولي إلى ما بعد الطبيعة، أي الميتافيزيقا، ومن ثم إلى الفيزياء، باكتشاف حقائق عدة للأشياء... ثم انتقل التفكير الفلسفي ليتجه إلى جسد الإنسان، باعتباره من أجمل أجساد الكائنات الحية.

إن فلسفة الجسد تصاحبها دوما فلسفة في التفكير، ولا تفكير بلا منهج، ولا منهج بلا عقل... وقد انتهى التفكير اليوم، على عكس كل ما مضى من سوابق الأفكار التي راجت قبل مئات السنين بفعل عوامل تخيلية، أو أسطورية، أو دينية لدى كل شعب من الشعوب في هذا العالم، والتي غدت مجموعة تقاليد متوارثة تتميز بها ثقافات الأمم، إن فلسفة الجسد لا يمكن تعريفها ببساطة، فهي حمل ثقيل عبر امتدادات التاريخ الطويل، في بحث الإنسان دوما عن أسرار هذا الجسد الذي يمتلكه، أو كل جسد يحيط به، ومعرفة اللغز الذي لا يمكن أن يفهمه بدءا من ولادة الأشياء/ الخلايا، وانتهاء بموتها وعدمها، كأنها لم تكن.

(*) أستاذ دراسات الشرق الأوسط - المدير التنفيذي لمشروع أكنك للثقافات الدولية - مسيسوغا - أونتاريو - كندا.

إن أهمية هذا الموضوع كبيرة جدا، فهي تطلعنا على رؤية الإنسان للجسد أولا، وللتفكير الإنساني كجزء من مهمات جسد الإنسان ثانيا... فضلا على ضرورة الإنسان، وقد تقدم بتفكيره اليوم إلى مستويات عليا في تحديد رؤيته إلى أفضل أنواع التشيؤات ممثلا ذلك بالجسد، وليس أي جسد، إنه الجسد الإنساني الذي يتحمل مزيدا من النقائض، ولم يخل جسد الإنسان من التناقضات التي يحملها، فهو من أجمل الكائنات - كما نرى ظاهره - لكنه يحمل أحشاء داخلية غاية في البشاعة! والجسد هو الذي تغنّى به الشعراء، وعشقه المتأملون، وكان محورا في كل قصيدة، أو تعبير، أو وصف، أو قصة ورواية وفيلم، أو أي منتج إبداعي جميل لحركة الإنسان... لكنه، كان أيضا في قبضة وحوش، أو في زنزانة عفنة، أو على أعواد مشنقة، أو في ساحة حرب، أو على قاعدة تشريح... إلخ.

إن موضوعا كهذا يستلزم معالجة رؤيوية وفلسفية عربية لبعض أهم ركائز التفكير الفلسفي في هذا المضمار.

ثانيا: تحليل بعض الرؤى المعاصرة

على الأقل، منذ زمن ديكارت، انشغل الفلاسفة واهتموا تماما بمعرفة خاصة بالجسد، أو أي نوع من «سلطة على الجسد» باستطاعة صاحبه أن يمتلكها، إذ تتحدد، عندما نتكلم عن هذا «الموضوع» في ثلاثة عناصر أساسية هي: الأفكار أولا، والمواقف ثانيا، والمشاعر ثالثا. ويستلزم الأمر هنا، وضمن التفكير بالأعمال المعاصرة، في فلسفة العقل، تقديم بعض «التحليلات» التي أجدها مهمة للتفكير العربي المعاصر، وهو يبحث عن فلسفة الجسد. هنا، أستطيع القول إن لا حساب لهذا النوع من المعرفة، أو السلطة، لأنه لا يدفع أبدا في اتجاه تحقيق أي نوع من الاهتمام لمفهوم التعبير، بل السعي الضروري، من أجل المعرفة وإظهار أكبر قدر من الحقائق، السؤال: هل السعي، هو كل ما يبدو على المحك من ظواهر الأشياء أم أنه عملية فكرية واسعة الأبعاد لفهم كيفية معرفة الذات، أي الجسد ومقتضياته؟

ثم، من يمتلك الوعي بكيفية وجود أي جسد؟ وهل ثمة أي إدراك متبادل بين التفكير الإنساني والجسد؟ أيضا: ما العقلية التي تفكر في الجسد، أيا كان ذلك، بشريا أم حيوانيا؟ باعتبار أن الحياة الحيوانية باستثناء المتغير اللغوي، هي شريكة الإنسان بأيديولوجيا إلى حد كبير، خصوصا اللبونات منها، لكنها بلا تفكير كالذي يتمتع به البشر؟ ثمة مقالات قد وحدت في مجموعة واحدة من قبل جون هوجلاند John Haugeland، وهي تقدم العقل والذكاء لكونهما شيئا من أجزاء الجسد في تكوين خلاق. وهكذا، بقي الإنسان يذهل ميتافيزيقيا بشأن جسده، خصوصا من الناحية التناظرية، والرقمية، والنظام، والذاكرة، والأشكال، والمتغيرات، والألوان، والتبيؤ... إلخ، وكأن العقل بطارية مشحونة بقوة لهذا الجسد، تجعله ينبض، ويشتغل، ويتحرك، ويتكلم... إلخ.

أما جون مكدويل فهو يبني نظرته إلى الموضوع على أساس العقل غير المجرد، فالجسد بلا عقل، هو مجرد، إلا من حياة طبيعية كأي كائن في هذا الوجود... وعليه، فالجسد لم يأخذ من تفكير الفلاسفة شيئا، مقارنة بانشغالهم بالعقل المجرد. ويقول: إن جذور بعض المشكلات التي تعانيها الفلسفة المعاصرة، يمكن الاطلاع عليها في القضايا التي تم تمييزها منذ التكوينات الأولى للتفكير الفلسفي، والتي نشأت من قبل، وإن أفضل وسيلة للحصول على معالجة عنها لمتابعة هذه المسائل تقترن بالتفكير، أو أنها عادت ملزمة بتشكيل التفكير، كما نجدها في كتابات هيجل وسيلارس.

إن الفلسفة مطالبة بالتقدم خطوة حاسمة في اتجاه مزيد من المفاهيم الجديدة، خصوصا بعد الطفرة العلمية، وثورة المعلومات الرقمية والتكنولوجية في كيفية فهم الجسد وتكوينه ونموه... معنى ذلك، أن الفلسفة اليوم متأخرة جدا عما أنجزته بعض العلوم الأخرى من تطبيقات حيوية وكشوفات مختبرية، ومعلومات رقمية... إن تفكيرنا لا يمكنه أن يبقى ضمن آليات الماضي، ولم نجد في عصرنا هذا أي فلسفة خارقة تسابق الزمن لمعرفة طبيعة الانقسامات - مثلا - في تفكير البشرية اليوم لمعرفة حقائق الاشياء... إن العالم اليوم في حاجة إلى تضميد جراح الفلسفة المعاصرة، وإغنائها بالمزيد للتفكير في النتائج التي أظهرها العلم الحديث حتى يومنا هذا، وتحليلها بعد التأمل فيها طويلا.

ثمة إجابات عند آخرين، فمنهم من يعتقد أن التقدم العلمي اليوم قد نما وتطور في ظل فلسفات متطورة... وقسم آخر، يرى العكس، إذ يجد أن المفاهيم الفلسفية التقليدية لم تزل تحتكر العقل الإنساني الذي بات لا يهتم بها، ويصرف وقته عليها، فهو قد أصبح جزءا من عالم لا يبحث إلا في الأرقام، وجعل الكمبيوتر بديلا منه في معالجة كل الأشياء. وفي رأي الفيلسوف البارز روبرت نوزيك، أنه لا بد من إعادة ثانية لاستعادة التفكير بالحياة التي أوجدناها اليوم، ومراقبة التحول في مفاهيم الحقيقة، والموضوعية، والضرورة، والطوارئ، والوعي، والأخلاق، والجسد... من خلال طريقة استخدام الأصل، وقال إنه لا بد من إيجاد نظريات جديدة وجريئة في رؤيتها الفلسفية لما حدث في حياتنا اليوم، وأن نأخذ في الاعتبار، التقدم العلمي في الفيزياء والبيولوجيا التطورية، والوراثة والجينات، والجماليات الطبية، وأشكال الجسد، وعلم الأعضاء، وخلق الأعضاء، والاقتصاد المعيشي، والأغذية، وعلم الأعصاب الإدراكي... إلخ، ويستوجب أن تلقي الفلسفة المعاصرة اليوم ظلالا من الخلافات الثقافية الحالية حول المسائل النسبية ومدارك فهم الحقيقة، أو مجموعة الحقائق، وبأي وجه؟ كما يستوجب تحديد مفاهيمنا من الجوانب الأخلاقية التي باتت تتبخر يوما بعد يوم... في ضوء متغيرات الحياة الجديدة والمعاصرة كليا.

إن ما أثاره جون إس مكدويل في «المعنى والمعرفة»، هو حقيقة واقعة، لا بد من معالجتها - كما يقول في مقالاته - وثمة تقرير عن مدى مشاركته النشيطة على مدى عشرين سنة من

التفكير، في محاولة للإجابة عن تساؤلات بشأن التفاعل الضمني بين اللغة وفلسفات العقل ومع القضايا العامة في نظرية المعرفة، التي يركز في جميعها على مسائل بلا أي مضمون، فالمعرفة البشرية، كانت تتسابق، وتفر من ميدان الفلاسفة، الذين هم في حاجة إلى وقت طويل للتفكير، والمتابعة، واتساع حجم المعلومات، واختزال الزمن، وانطلاق ثورة المعلومات، وثورة الديجتال الرقمية بعد ثورة الكمبيوتر... إنها جميعها أسرع بكثير من قدرة الإنسان - ليست الفلسفية فقط، بل العقلية - على استيعاب ما ينتج حتى ضمن التخصص الواحد.

لقد بقي جون مكدويل ضمن ما كتبه في «العقل والعالم»، كفلسفة حديثة، يجد صعوبة في إعطاء صورة مرضية للعقول في أي مكان من العالم. وفي «الاعتبار في الحياة»، يحلل لنا إيفان تومسون: كيف هي الحياة ذات الصلة بالعقل؟ وما الجسد؟ وماهيته أصلا؟ ويستكشف تومسون، ما يسمى بتوضيحية الفجوة بين التنوع البيولوجي للجسد، وبين مزدوج الحياة والوعي، وبالاعتماد على مصادر متنوعة مثل البيولوجيا الجزئية، خصوصا من الناحية النظرية التطورية، فالجسد، لم يكن كما هو في كل الأزمنة... إنه تطور مع تطور الحياة الطبيعية، فكيف إذن سيكون في ظل أي حياة مصطنعة؟ إنها نظم معقدة من الناحية النظرية، ويتداخل فيها علم الأعصاب، وعلم النفس، وعلم الظواهر، وعلم الوراثة والأجنة، وكل ما تطور في البيولوجيا البشرية، بشكل خاص. وعليه، فالفلسفة التحليلية، في نهاية المطاف، هي ضرورتنا اليوم، وقال إن الدلائل تشير إلى أن منتجات العقل والحياة مستمرة أكثر مما كانت عليه في السابق، وإن التفسيرات الحالية التي لا تعالج فلسفيا - مع الأسف - معالجة وافية لا تعد ولا تحصى من جوانب علم الأحياء وعلم الظواهر، باعتبارها مجموعة قيم (value).

2 - المضامين الفلسفية للجسد: الظاهرة بين العقل والروح

أولا: مسألة الروح

لقد حلل كثير من الفلاسفة عبر العصور العلاقة بين الجسد والعقل، بالبحث عن الروح. وكان تفكير بعض المجتمعات مقززا فيما يتصل بمثل هذه «الظاهرة»، بتأويلاتهم وتفسيراتهم التي لا أساس لها من الصحة، بشأن الأرواح، وتناسخ الأرواح، وظهور الأشباح والكائنات غير المنظورة... إلخ، بل إن موضوع «الروح» هو الذي شغل التفكير، وشل العقل على حساب الجسد، ونال كثير من الفلاسفة والمفكرين مضايقات كبيرة، ومورس التهديد والتخويف ضدهم من قبل رجال الدين (أي أولئك الذين احتكروا الروح باسم الدين) وراحوا يسيطرون على أفكار الناس ويضطهدون كل من يقول إن المنظور في الجسد، أو الجسم، هو من أبسط ما يمكن التفكير فيه قبل أي شيء آخر! ووجدوا أن من يعارضهم جميعا، لا يعتبر الجسد إلا بمنزلة وعاء للإثارة أولا، وللأكل والشرب، وممارسة المتعة والتناسل. هنا يأتي السؤال الذي يطرحه عدد من الفلاسفة الجدد: ما موقف

المجتمع تجاه الهيئة في الحياة على الأرض؟ وهل أن من أبرز نماذجها هذا الجسد الإنساني؟ وما تأثير ذلك في فكر الفيلسوف، وهو يرى انسياق كل البشر، أو أغلبهم، إلى التفكير في الروح بديلا من الجسد؟ إن تاريخا طويلا من المخيالات، والمزورات، والأكذوبات، والطلاسم، والسحر، والشعوذة، والمعوذات، والمخفيات، والمغيبات، والكائنات غير الموجودة، والشياطين والأشباح قد اخترعها الإنسان في عصور خلت، مصادفة، أو عن اقتناع، أو تخيل، أو تصور منه لإشباع مخياله في مسألة الروح، وصولا إلى اليوم، إذ نجده قد تصورها مسألة حقيقية أن الروح هي النفس.. بل إن ملايين البشر عاشوا ومازالوا يعيشون أوهاما، لا أساس لها من الصحة باسم ظواهر خيالية، وإن ملايين آخرين لم يسألوا عقلهم أبدا في أي يوم من الأيام، لكنهم ورثوا التقاليد عن آبائهم وأجدادهم من عصر إلى آخر، فهم يصقلون إرضاء للروح التي يؤمنون بها.. بعيدا عن هذا الجسد الذي يعيشون به، والذي ينقلهم في الطبيعة من تكوين للخلايا الحية، إلى موت طبيعي لها عبر حفنة من السنين.

ثانيا: تطور النظرة التاريخية: الجسد وما وراء الطبيعة

ثمة نظرات فلسفية متباينة للجسد منذ العصور الكلاسيكية في كل من حضارات العراق السومرية والأكدية والبابلية والآشورية، وحضارة مصر الفرعونية، فضلا على الفينيقيين مرورا باليونان، خصوصا أفكار أفلاطون وأرسطو، ثم المسيحيين الأوائل وصولا إلى ديكارت والفلسفة المعاصرة. إنها تعالج مفاهيم فلسفية تحتويها ظواهر الفلاسفة الحفريين Ecophilosophers، ويبدو لنا من خلال متابعة نصوص المناقشات الإيكولوجية في فلسفة الإنسان، والتوغل في معاني جسده... إجماع على أن الجسد قد أتقنته إرادة الخالق «على أحسن تقويم»، كما في كل الأديان، في حين يؤكد الطبيعيون أن الإنسان قد أتقنت الطبيعة صنعه، إتقانا مذهلا، فهو منها وإليها، وأنه نقطة انطلاق مشتركة، للتوغل في تاريخ بيولوجي طويل. ولعل الأفكار القديمة التي تذهب في الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة)، قد أحبطت، تماما على أيدي التجريبيين، بدءا من فرانسيس بيكون، أو من رينيه ديكارت، وصولا إلى العقلانية وروادها.

إن الاثنين، بيكون وديكارت، وهما من فلاسفة عصر النهضة الحديثة المتقدمة، قدما عدة أفكار جذرية بشأن ماهية الجسد في الوجود، وانطلقا، بأساليب جديدة، من أجل توجيه البحث العلمي في هذا المجال، وأنهما قدما أسئلة محيرة بشأن ماهية الجسد في الطبيعة على امتداد العالم، وشرحا القيمة الحقيقية لاستخدامات الجسد عند البشر بمختلف تبايناتهم. إن لبيكون عدة أفكار لمعرفة طبيعة الجسد، لكنها أفكار مزعجة بعض الشيء، لكن التكنولوجيا اليوم قد كشفت عن أسرار تلك الطبيعة، فلم تعد أفكار بيكون تثير الإزعاج! أما مع ديكارت، فنحن نقف على أطروحة أكثر يقينية من بيكون، عن طبيعة الجسد، خصوصا أن ديكارت قد حقق أفكاره بمعزل عن غيره، ويكاد يكون قد انفصل عن العالم الطبيعي.

وعليه، فإن القياس الدقيق فى كلتا الحالتين، هو أن تقوم فلسفة الجسد على أساس التفكير والقطيعة والمعرفة... وأن يدرك من يفكر في طبيعة الجسد بكل من البيئة وظروف التكوين الخاصة، وأن يفكر من يفلسف ذلك بمسألة طول الجسد وقصره... لون البشرة والجلد... الشعر وأشكاله... الأسنان وترتيبها... الهيئة من الأرجل، والأصابع، والوجه بأشكاله... العيون والأهداب... إلخ. إن كلا من مناهج الجغرافيا والبيئة والبيولوجيا والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا وتاريخ السلالات... وغيرها تمنحنا مزيدا من المعرفة في الكشف عن أسرار طبيعية عن الجسد غاية في الخصب والروعة.

ثالثا: فلسفة الأجساد

يقول بوذا: «لا يمكن لأي عضو في جسدك أن يعوض... إنه من طبيعة التدبير»، وكان ديفيد ماكاولي قد حلل ذلك بجدارة في العام 1996، واستنبط علاقة بوذا بالجسد، لكونها علاقة فلسفية، غاية في الرقة والإعجاب. وأن تأملات بوذا قد أوصلته إلى فهم معمق، بصدد حاجة الجسد نفسه إلى فلسفة لصاحبه في التعامل مع الجسد حتى يقترب الأمر من المصادقة بين الاثنين، أو بين الجسد وعقله... هنا يتساءل الباحث: كيف تنشأ فلسفة في الجسم بدلا من العقل؟ وما وصف الكيفية التي تؤثر في علم الإحياء في التفكير، بدءا من الأمثلة، مثل الحبل السري، والتوازن، وقوة الجاذبية، وخصوصيات كل إنسان، كالضمير، والوجدان، والمشاعر، والنزوعات، والأخلاق، والعاطفة، والأحاسيس، والأعصاب، والأوجاع، والقلق، والهواجس والرعب، والتأمل؟

هناك من يؤول كل هذه الخواص التي يشعر بها الإنسان وجسده، بكونها ليست أدوات تنبؤ طبيعية بقدر ما هي خواص مميزة من الله، أو من أي قوة خارقة كان لها تأثير مباشر في الجسد وفي تكوينه منذ البدء... إنها خواص معقّدة لا يمكن للطبيعة وحدها صناعتها، فهي تعابير عن تراكيب غاية في التعقيد بين الأنسجة، والأعصاب، والنفس، ومخفيات صعبة... من هنا، فالجسد وحده لا يمكنه أن يعيش قيد لحظات، من دون روح المشاركة مع تلك الخواص في مشروع لتحويل العالم، ولقد ساهم الجسد في تحويل العالم، وساهمت هيئة الجسد في تلك المهمة التي بدأت منذ أزمان لا يمكن تقديرها، إلا باستكشاف بقايا هياكل عظمية منتشرة في أماكن معينة من الأرض، ولعل من أبرز الوسائط الأساسية لمقومات الجسد: الرأس، العيون... الأيدي، والأرجل، والأصابع، الفم والأسنان، الأنف والآذان. أما أهم وسائط الكائنات الحية على وجه الأرض، فهو عضوها التناسلي، الذي من خلاله تستمر الحياة من خلال التخصيب لدى كل الكائنات الحية، بدءا من النبات وانتهاء بالإنسان. وكلها جعلها الدين من منجزات الله في كل الأديان السماوية بشكل خاص...

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 37 أبريل - يونيو 2009

رابعا: الرؤية الموسعة

يرى فرانك كولمان في «توماس هوبز: الكتاب المقدس والحداثة»، أن الفلسفة هي الدين الحقيقي! وأن معظم الأديان، ترى في الهيئة أن تكون حاملة للروح، وتريدها كامنة في الأعماق، ويخشى منها الجميع... في حين أن الفلسفة، تريد إطلاقها، إن وجدت في أي جسم بشري أو غيره. إن الدين يمكنك أن تجده من خلال أن تفرض على جسدك أداء العبادات وأنواع الطقوس... ولماذا جسدك لا روحك؟ ذلك لأن الجسد حقيقة واضحة، لكن لا حقيقة واضحة عن الروح، إذ يمكنك أن تجد الجسد معك، تلمسه، وتوخزه، وتشعر بوجودك من خلاله، لكنك لا تجد الروح مطلقا؟ وعليه، فإن المعرفة تخالف الأديان السماوية التي ترى جميعها أن «الروح مستعدة لكن الجسد ضعيف»، على حد قول فرانك كولمان.

إن الفلسفة صاحبة صوتنا الحر في العودة إلى العالم الحقيقي الذي يدعمها حتى تجعلنا نستجيب للصوت الذي يفكر في معاني الجسد ويحميه من تهديد الغابات المطيرة، والحيتان، والأنهار، والطيور، والعواصف والأعاصير... ومن احتراق الطائرات، وصدام السيارات، ومن كل المهالك والكوارث التي نعايشها اليوم، بعد أن عاش الجسد «الإنساني» تحديات كبرى مع الأمراض، والطواعين، والكوارث، والمجاعات، والحروب في الماضي، وكل الانسحاقات المادية. والواقع أن مثل هذا الكلام يشمل كل الذين يعيشون، وهم يواجهون جوامح الأرض، التي هي وطن لكل الأجساد. وهذا ما تصوره بونتي ميرلو من أركيولوجيا الشعارات الحقيقية لصوت الأرض التي لولا عمليات الطبيعة في دوراتها ومتغيراتها الكيميائية السريعة، لأصبحت أبشع مكان نتن في الوجود.

خامسا: أركيولوجيا التفكير للجسد الإنساني

إن الموضوع الأساسي لكل من يفكر طويلا فيما يعرض من جسده على نفسه ومشاهده، وما يفكر فيه عقله، هو التساؤل المشروع، والحيوي، عن سحر كل من العقل البشري والجسد الإنساني. صحيح أن الجسد الإنساني هو الأرقى، والأجمل من بين كل الكائنات الحية والمتحركة على وجه الأرض، وأن الإنسان نجح منذ بدايات تفكيره الحضاري أن يصور وينحت ويرسم كل ما يعتني بأشكال الجسد في بلاد ما بين النهرين، ووصل الأمر إلى ذروته عند الآشوريين بنحت أجساد الثيران بأجنحة وجعلها برأس بشر، فلقد جمعوا في تفكيرهم بين جسد دابة، وأجنحة طائر، ورأس إنسان... ثم تقدم خطوات أكثر لكي يجد، ويكتشف، ما يساعد على تخليد الأجساد، وتحنيطها، وإبقائها شاخصة للعيان آلاف السنين، كما جرى في مصر القديمة... أما روما فهي في حد ذاتها متحف بديع يضم منحوتات الأجساد الإنسانية الذي يتفوق على أي مكان آخر، بجماليات الأجساد الإنسانية، وبمواضع مختلفة... إنها كلها عمليات استكشاف لعالم الأجساد الرائع... بعيدا عن البنية الداخلية، أو الأحشاء: أي عن

الهياكل العظمية، والأنسجة، والعضلات، والأجهزة، والدم، والدهون، وعن وظائف جسم الإنسان الداخلية، بل وحتى عن عقله في غضون العصور التاريخية إبان الماضي السحيق، وبدأ الإنسان في أثناء العصور الوسطى، يتعرف على دنيا الأجساد، من خلال تشريحها لفهم وظائفها.. وهنا ساهم الأطباء والجراحون المسلمون في الانتقال من عنايتهم بجماليات الظاهرة الجسدية، إلى معرفتها من الداخل، وصولا إلى الأزمان المعاصرة التي تفوقت فيها السياقات العلمية، وعلوم التشريح، بتطورات مذهلة.

سادسا: سجال الأجيال

إننا اليوم نجانس، ولم نزل، بين العقل والجسد، ويحاول الإنسان أن يوفر معرضا فكريا مدهشا، قوامه البيئة الفريدة التي يمكن استخدامها، بوصفها حافزا للنقاش والحوار والجدل الفلسفي حول آلية تكوين كائن حي بجسد، وحيوية، وحركة من خلال الثورة الجينية، وأيضا، استنباط الخلايا الجذعية. ويدور - اليوم - سجال فلسفي بين العلم والأخلاق، حول هذا «الموضوع» الخطير، خصوصا بين جيلين: جيل الأمس وجيل اليوم، وستكون مقاليد الأمور في يد جيل اليوم، بكل تأكيد، بشأن التزامهم بكثير من القضايا الأخلاقية لمجتمعنا الإنساني على وجه الأرض، وهم يخوضون في أعماق التطبيقات لأعلى ما وصلته التطورات الأخيرة في عمليات التشريح، والعلوم الفسيولوجية والوراثية الخلوية، إذ تعد قمة التكنولوجيات المعاصرة. وبقدر ما يوجد من ممنوعات، أو موانع، وسواتر، وحدود في تكوينات، أو استحداث إنسان من نوع ما، فإن المعرفة ستتجاوز كل المحرمات وتندفع نحو المستقبل، من دون أي رادع.

سابعا: اختفاء الرؤية العربية الإسلامية للأجساد

إن «فلسفة الهيئة» يعد علم العلوم، فهو تفكير مخيالي هائل، يحاول العلماء إجراء مزيد من التطبيقات عليه، باستخدام كثير من العلوم المعاصرة، للوصول إلى نتائج غاية في التقدم، وإن «الموضوع» سيغدو حاسما لعالم الفلسفة مذ بدأ التفكير الفلسفي فيه إبان القرن الثامن عشر، كما يؤكد عدد من الدارسين الغربيين ويجمعون، لكن يبدو لنا ذلك مع تجاهل مقصود لأفكار الفلاسفة العرب والمسلمين بشأن تصوراتهم وكتاباتهم وتأملاتهم في فلسفة الأجساد منذ أكثر من ألف سنة! ولعلهم هم أصحاب الفتح الحقيقي للتفكير الفلسفي في هذا الشأن... دعونا نسمع أبا العلاء المعرّي رهين المحبسين، وهو يقول: **خفف الوطء ما أظن أديم الأرض إلا من هذه الأجساد.**

إن التغاضي الغربي، بشكل خاص، عن جذور التصورات الفلسفية لهذا الموضوع عند العرب والمسلمين، ليس له ما يبرره أبدا، إلا فقط إعطاء حق الاستكشاف لغيرهم... أي إعطاء الحق للأوروبيين الذين ما كانوا ليكونوا، لولا اطلاعهم وقراءاتهم للمخطوطات العربية النادرة، وما تضمنته من فلسفات، وأفكار جريئة، ووقوفهم على رؤوس الموضوعات الأساسية، بل وحتى على مضامين ما قدمته الحضارة العربية الإسلامية للبشرية جمعاء.

ثامنا: رؤية ديكارت

إن التعامل مع طبيعة هذه المسألة، ووفقا لرأي ديكارت التقليدي، فإن من الضروري فقط أن يكون الجسد من الممتلكات المادية، التي لها هيئة التمديد من الصغر إلى الكبر، وبأكثر من شكل، ثم هناك الموقف، والتوازن، والجاذبية، والحركة، والوزن... إلخ، ليست إلا «وجود وسائط» تكيف فيها الجسد مع طبيعة الأرض في هذا الكون الهائل. ونتيجة لذلك، فإن جميع الآثار الطبيعية ينبغي أن تجهز على أساس التغيرات التي تحدث في الشكل، وتحديد المواقع النسبية، والطلب إلى الهيئات، أو من أجزائها أن تعمل، وتفكر، وتجرب ضمن ميزة هذا النهج. إنه وفقا لأنصار فلسفة ديكارت، يتبين كم هو الفرق الواضح بين المادي من الظواهر الطبيعية، والمادية، والأسباب الخارجية، وبين المخفي من المادي، وغير المادي في بواطن الجسد. ولقد أعيد اكتشاف الإنسان، لأكثر من مرة، أخيرا وبوساطة الثورة الرقمية، فبدا واضحا أنه ليس هناك إنسان يشبه بالتمام إنسانا آخر، مهما بلغت درجة القرابة بين الاثنين، حتى التوائم، باستثناء إعادة استنساخ الإنسان، أو أي كائن، فتكون لدينا مجرد نسخ مكررة من الأصل! وبهذه الطريقة، فقط، أصبح من الممكن فك الارتباط المادي بين الهيئات «غامضة الصفات» التي ورثتها البشرية، وعلومها، من منتجات عصر النهضة (الذي بدأه العرب والمسلمون) مع بعض جوانب الفلسفات القديمة التي استفاد منها فلاسفة، وأطباء، وكتاب فكر، كالرازي، وابن سينا، والجاحظ، والمعري، وابن النفيس، وابن خلدون وغيرهم كثير.

تاسعا: فلسفة الجسد الاستثنائية Newtonianism

إن رؤية الجسد تنطلق من منطلقين اثنين، أولهما: لاهوتي ديني، بأشكال دينية متباينة في وجهات النظر، والجسد بمنزلة آلية لأداء العبادات، وإقامة الشعائر، والطقوس... وإنه سليل «بنو» آدم وحواء. وثانيهما: فلسفي، يعتبر الجسد، ضمنا، مادة حيوية، وأنها تحمل جميع الصفات الطبيعية للهيئات الحية. وهكذا، ففي كل من المنطلقين، صيغة، لا تتلاقى مع الأخرى، لكنها فريدة من نوعها، خصوصا، بعد أن عرفت الخلايا الحية أن «فلسفة الجسد» هي من أهم موضوعات الإنسان الخفية، التي يتضمنها، التفكير الفلسفي في الجسد. إن كل اتباع الفلسفة المعاصرة، يخالفون الرؤية الدينية، وما تطرحه من التصميم الإلهي، لكنهم استمدوا أفكارهم من فلاسفة سابقين، كانوا يؤمنون بذلك التصميم، أمثال: فولتير، ووليم جاكوب، وسبينوزا وغيرهم... أولئك الذين كانوا - على سبيل المثال لا الحصر - الأكثر نشاطا في تعليل الأشياء، وقد أصروا على عجز البشر لاختراق إرادة الله، وذلك لاكتساب المعرفة النهائية من طبيعة المواد والهيئات. إن تلك الأشياء التي نجد فيها كينونتها في جميع الهيئات، خصوصا أن للجسد خصائص مذهلة قادرة على التوتر، والتغير، والتحول بفعل عوامل لم يكن يدركها السابقون، لكنها متغيرات الخلايا من تمدد، وصلابة، وخمول، وتنقل، ومؤثرات بيئية، ولون،

وشكل، وجاذبية، وسحر، وجمال، وقبح، ودم، ودمع، ولعاب، وكل ما يفرزه الجسد من سوائل، أو غازات... إلخ.

وعليه، لا بد من الإيضاح أنه حتى في أوائل القرن الثامن عشر، لم يكن من الواضح، ما إذا كان الجذب للأجساد، والأشياء، متأصلا بنشاط من حيث المبدأ للمسألة، ولم يقتنع الناس بالجاذبية إلا بشق الأنفس، لأن رؤية الماضين لا تقر بمثل قوانين نيوتن... إنهم، كانوا يؤمنون جميعا بما توارثوه عن هذه الأرض والشمس والقمر... ولم يُعرف قانون الجاذبية إلا بعد أن اتسع مدى الرؤية عن الكون بعيدا عن فكرة السماء. لقد بقيت المسألة حتى اليوم مثيرة لقلق ملايين الناس الذين يقلقهم من غامض الصفات، وهو المنفي من فلسفة ديكارت بفضل تطور التفكير الفلسفي.

عاشرا: تفسيرات جون مكدويل بشأن الفلسفة النيوتينية (Newtonians فلسفة إسحق نيوتن)

جون مكدويل، هو الأكثر نفوذا وفاعلية في مقالاته التي تتضمن تفسير أرسطو وأفلاطون والكتابات الأخلاقية، إنه يقدم الفلسفة الأخلاقية، في المسائل التي تنشأ عن انعكاس على التقليد اليوناني، والتي اهتم بها الفيلسوف النمساوي لودفك ويتجينستاين Ludwig Wittgen-stein في فلسفته التي اقترنت باسمه wittengensteinian، والأفكار الملازمة للإنسان حول الجسد، والتكوين الحيوي، والقضايا المركزية لفلسفة العقل. لقد قدم الأفكار وأعاد صياغتها فلسفيا بشكل يستوعبه الجميع، بعد أن كانت الفلسفة مجموعة مغاليق صعبة لا يمكن اختراقها بسهولة... كما أن مكدويل قد قرب الرؤية، لمسافات كبيرة، بعد أن كانت بطيئة في سيرورتها على كل من قبول الإنسان واقتناعاته... بصدد ليس النفس وما تحمله من تعقيدات، بل الجسد وما يتسم به من تشابكات لا أول لها ولا آخر.

3 - الجسد: رؤية معاصرة: فسيولوجيا للحقيقة

أولا: أسئلة فلسفية

يعد هذا «الموضوع» واسع النطاق، من أهم ما توصل إليه العالم بصدد مكونات الجسد.. والرؤية، وأن أسئلته، هي واحدة من أجرأ ما قدم حتى اليوم في علم الأعصاب... وهي أسئلة تواجه مشكلة فلسفية قديمة، تقول: هل يمكن أن نعرف العالم، كما هو فعلا، من خلال مكونات الإنسان نفسه؟ واستنادا إلى النتائج العلمية التي تم التوصل إليها، فقد بدت استفزازية وجديدة، وهي تدور حول علم النفس الفسيولوجي للإدراك، والحكم بين كل من الإنسان والقرود nonhuman، وأيضا الذهاب في حفريات علمية في التاريخ الثقافي، ويعتبر جان بيير جانكس أشهر من عالج هذا «الموضوع» من خلال

حجج قوية لواقع التقدم العلمي، ويذهب إلى القول إن الجسد هو ميدان حقيقي لفسيولوجيا حقيقية، وهو يشكل أساسا لحياة متماسكة، وأن أي رؤى جديدة، في هذا المجال، تغني النظرية العالمية لحقوق الإنسان. وكما يقول جان بول سارتر: الجسد مجموعة قضبان متجددة عضويا إلى ما لا نهاية.

ثانيا: رؤية الأحمر

إن مع بداية التفكير الفلسفي، تبدو المسائل الخاصة، بهيئة الإنسان الجسدية بسيطة من رؤية الأحمر، هذا اللون الذي يثير كل الفزع، إذ يقترن بالدم، ومن دون الدم لا حياة لأي جسد حي... إن رؤية الأحمر لا تزعزع قيمة الجسد، الذي يعتبر أحد أبرز المكونات المعقدة في الوجود... إن الدم/ البلازما ما هو إلا مادة حيوية تطورت مع تطور الخلايا... ونحن اليوم نمتلك الوعي أن الجسد، بلا السائل الأحمر، لا يعنى شيئا بالمعنى التطوري. لكن يتساءل نيكولاس همفري: لماذا كان لونه أحمر قانيا؟ لماذا لم يتخذ له أي لون آخر من الألوان التي نعرفها؟ لا حقيقة تذكر بشأن هذا السؤال! لكن منذ بدء الإنسان وأحاسيسه تهرع من الدم الأحمر، وهو مكروه جدا، علما أنه الأساس الذي يديم الحياة في الأبدان، ويمنحها مزاياها وتطوراتها، للتعبير عن الوعي بهذا الوجود، إنه الوعي بالذات الذي يوصلنا إلى الوعي بالموضوع، ورؤية الأحمر للمسارات «الصعبة» التي ينبغي أن يدركها الوعي، بالتفكير مليا في المصدر، وتتبع تطورها حتى إن كان غاية في القسوة، ومنتهى البشاعة. هنا تأتي معرفة الذات، مهما بلغ الامتعاض والاستياء، فإن معرفة الذات لا تخدم مستوى الشعور لهذا الجسد أو ذاك بقدر ما تعرض المعايير الأساسية لطبيعة الفكر الجمعي أولا بعد مراحل من التفكير الأحادي أو الفردي. إن مجرد التفكير - وفق رؤية جنيفر هورنسباي - هو عرض لمناقشات تفصيلية لعلم الوجود، وقد شبهت جسد الإنسان بوكالة، صاحبها هو الذي يفقرها ويغنيها... ينيمها ويوقظها... يفرغها ويمليها.. إنه تفسير سيكولوجي يومي للإنسان، بل وتصل درجة العلاقة بين الجسد وصاحبه إلى أقصى درجات التناغم، بتأسيس علاقة صداقة دائمة، ويكون معها غاية في اللطف... وبعكس ذلك فإن أي إهانة للجسد من قبل صاحبه، وأي احتقار له وأي ضرب له وأي إيذاء له يعد جريمة نكراء لا تغتفر... إن أصغر الحشرات في الوجود تبتغي النجاة، كي لا تؤذي أي جزء فيها... فهل يعقل أن يكون الإنسان غبيا إلى درجة إيذاء نفسه وذاته إيذاء قد يصل إلى درجة العزلة والانكفاء، أو البكاء والنحيب، أو اللطم والتطبير، أو الحرق بالنار... إلخ ؟ إن الجسد يطالب بعناية فائقة، واستجمام، وحماية، وجمالية، وراحة، وحيوية، واسترخاء.

إن مجموعة تساؤلات عن موضوع «العقل مكان في الطبيعة» تطالبنا بأجوبة تقول، أو تحكي قصة موقف معين في فلسفة العقل، وليس هناك أجمل من السذاجة الطبيعية، في جعل العقل محتبسا، وهو الذي يعطي أوامره إلى كل جزء من أجزاء الجسم.

ثالثا: العقل والجسد

إن العلاقة بين العقل والجسد والنفس وما الذي يجعلها جميعا مثار تساؤلات لا تنتهي أبدا... تبقينا متحفزين دوما من أجل الوقوف على حقائق عن أهم ما يعنينا... لقد تمت مناقشة الإنسان لنفسه في حوار وتفكير مع الذات بشأن هذا «الموضوع» منذ آلاف السنين، ووجد كم هي المسألة معقدة من أي وقت مضى... ويبدو واضحا أن عوامل كثيرة، قد سحبت تفكير الإنسان من طبيعته إلى أمور أخرى، وجعلته أسيرا لها، أو صنما في معبدها... إن جسد الإنسان قد تحمل كل التحديات الطبيعية، والنوازل، والكوارث، والأمراض، والحرائق، والحروب، والآلام، والجوع، والفيضانات، والأعاصير... إلخ، وبقي يتطور في هيئته، وشكله، ولونه، وأعضائه ومكوناته البيولوجية... وبقي الإنسان من طرفه، يهتم بجسده ويخشى عليه ويحميه، ويقوم بتنظيفه... ويخرج دوما على العالم بهيئة ساحرة إن استطاع. ويبقى المقياس طبيعيا وحضاريا في آن واحد... فالأفعى مثلا تغير جلدها من آن إلى آخر، والقطة تصرف الساعات الطوال في تنظيف شعرها وصقله... وهكذا الأمر بالنسبة إلى حيوانات أخرى. وتجد الإنسان بطبيعته يحاول الاغتسال ما استطاع إلى ذلك سبيلا... لكنه قد يسيء إلى جسده، فيبقيه وسخا نتنا لا يهتم لروائحه الكريهة، ولا يعتني بنظافة أظافره، وجلده، وشعره... أي أن الإنسان قد يخفق في الطبيعة، ويبقى بدائيا أيضا من دون أي نزوع حضاري يذكر.

رابعا: الإنسان... حوار داخلي مستمر

الإنسان دوما في حوار بينه وبين نفسه حول من يحكم؟ العقل يحكم الهيئة أم العكس هو الصحيح؟ وقد انضم الفلاسفة إلى هذا الخلاف الذي يأخذ له عدة أبعاد غاية في الاتساع، سواء باتخاذ موقف واحد أو آخر، أو عدة مواقف. وعليه، فلقد أطلقوا على أنفسهم جسديين وروحيين، أو ماديين ومثاليين... إن الحجج بقيت مطروحة من دون أي جواب حاسم، فالعقل له ما يجعله يؤمن بما يسمع ويرى، والمشاعر لها ما يجعلها تؤمن بما تحس وتشعر! والسؤال مازال وسيبقى، كما يبدو، عويصا، نتيجة هذا التجاذب غير المستقر بين ضرورتين أساسيتين لا يمكنهما الانفصام ولا تستطيعا التمرد، فكل منهما ملتصق بالآخر... إنه الصراع بين التفكير وبين المشاعر، أو بين العلم والإيمان... أو سمها ما شئت من تجاذبات قوتين أساسيتين. ويؤمن الفلاسفة الجدد بأن التفكير العلمي هو الذي سيكسب الجولة في النهاية، بعد أن يسيطر العلم على واقع كل الحياة، ولا يعطي لبعض الخياليين أي دور كي يتحكموا بمشاعر الناس وعواطفهم تحت أي مسميات، وسيكون الجسد تحت رحمة العقل، حتى إن كان العقل جزءا من هذا الجسد... لكن ماذا يمكن فعله اليوم؟

خامسا: علم النفس الفردي

إن علم النفس الفردي ربما قد يعطي بعض المساعدة من أجل التوصل إلى حل، فالفردية في علم النفس تمنح الإنسان حقا، كي يكون، في مواجهة التفاعلات الحية في كل من جسده وعقله. وإن أحد أبرز ما يطالب به عن جسده وعقله، هنا، هو أن يعامل الأول بمنطق الثاني، بعيدا عن أي عاطفة، أو أي خوف، أو أي مؤثرات تربوية أو بيئية... ليكون قرار الإنسان فرديا بينه وبين نفسه من دون أي تدخلات، أو وصايا. وعليه، فإن من المؤكد نظريا أن تنمو علاقة انسجام جديدة من خلال التجربة، بل يستوجب، بالتأكيد، أن تصمد أمام اختبار التطبيق. إن النتيجة ستكون في النهاية قائلة: إننا نعيش بين هذه التفاعلات، وعلينا أن نعترف بأن أقوى تحد لإيجاد الحق، يكمن في وجهة النظر العقلية.

إن النتائج التي توصل إليها علم النفس الفردي، قد أزالت كثيرا من التوتر في معالجة هذه المشكلة. إنه لم يعد يبقى أمامنا الاستفهام بسذاجة: «إما... وإما...»، ونحن نرى أن كلا من الهيئة (الجسد) مجرد مادة عضوية مصيرها العدم بعد موتها وتفسخ خلاياها، بل اعتبارها أسمى ما تعبر عنه الحياة تعبيرا خصبا، بل إنها أجزاء من الحياة بأكملها. ولا يمكننا أن ندرك ذلك إلا بعد أن نبدأ في فهم العلاقات المتبادلة بين كل الأجزاء المتشاطرة، والمتلاحمة في هذا كله. إن حياة الإنسان نفسها ما هي إلا انتقال عابر من أصل الحياة كلها، وأنها لن تكون كافية بالنسبة إلى ما جرى من تطور مذهل في الهيئة وحدها. إنها ليس جسد إنسان أو حيوان مثلا، بل لنأخذ أي نبات من هذه الطبيعة، ونبدأ مع الغرس الأول، وأين تكمن جذور نبات معين... وأن يبقى بهيئته في مكان واحد ولا يستطيع الانتقال من مكان إلى مكان، أي أنه جسد كامن يتحرك في التراب وفي مكان واحد.

سادسا: العقل... أداة السيطرة

هذا التنبؤ الفلسفي للجسد (الهيئة) باتجاه الحركة، هو المبدأ الأساسي للعقل. ويمكننا أن نفهم مزيدا من المخفيات من خلال إدامة التساؤل القائل: كيف يحكم العقل الهيئة (أي الجسد)؟ وما الهدف الذي حدده العقل من خلال التفكير الخصب لحركات الجسد من خلال الأعصاب؟ إن أي حركة هي صنع قرار في العقل حتى إن كانت تلقائية غرست نفسها في اللاوعي الباطن. إن مجرد الشروع في حركة عشوائية، من لحظة إلى أخرى، لن يكون كافيا. إن معنى ذلك لا يفسر إلا بانصياع الجسد كله لأوامر العقل، عند كل الكائنات الحية... وهنا يمكن المفاضلة بين عقل وآخر بالنسبة إلى تلك الكائنات، حيث إن وظيفة العقل جد ضرورية لتحديد أي وجهة نحو الحركة التي يتعين القيام بها من قبل أي جزء من أجزاء الجسد... وعليه فإن العقل هو الذي يتحكم في الموقف من الحياة. وفي الوقت نفسه، فإن هيئة الجسد هي التي تؤثر في الاعتبار، وهي الجهة التي يجب أن يتم نقلها من عضو إلى آخر... ويمكن

للعقل أن يحرك الجسم، وفقا للإمكانات التي تمتلكها هيئة الأعضاء، والتي يشعر الإنسان من خلالها بالشهوة، والمتعة، والحركة، والسمع، والقول، والتنفس، والنوم، والمشي، والجلوس... إلخ، ضمن القيود التي تفرضها الأرض وجاذبيتها على كل الأشياء في هذه الدنيا... فالإنسان له جسد من نوع آخر في الفضاء، أو على سطح القمر، أو على أي كوكب آخر غير الأرض... وسيشعر بأن جسده قد تغير تغيرا كاملا عند خروجه من مجال الجاذبية الأرضية.

سابعا: الذكور والإناث

يكاد عدد من الفلاسفة والأطباء يجمع على أن الذكور هم أكثر انخراطا في الحركة، من أي فئة أخرى من الكائنات التي قد لا تتحرك إلا في مزيد من السبل والأساليب - وهنا سر التباين بين الذكور والإناث - إذ يبدو ذلك من خلال طبيعة الحركات المعقدة لجسد هذا عن جسد تلك، ويتضح من خلال الأيدي وما ينمو فيها من عضلات، أو حتى مجال قوة، وأنها أيضا أكثر قدرة، من خلال تحركاتهم في الزمان والمكان... وهذا ما وجدناه في الإنسان لكون الذكور هم صناع التاريخ أكثر من الإناث، سواء في بناء الدول، وإشعال الحروب، وأساليب القتال، وفنون البناء ومن قبلها الصيد، واقتحام البحر، وتسلق الجبال، وقبول التحديات الخارجية، والانتقال من البيئة المحيطة بهم إلى بيئات أخرى. هنا، ينبغي أن نتوقع، إذن، أن القدرة على التنبؤ في هذا الموضوع، من شأنه أن يكون من أكثر الموضوعات تقدما في العقل البشري. إن الذكورة ممثلة في الرجل عند الإنسان، من شأنها أن تعطي أوضح دليل على وجود هدف يسعى جاهدا إلى الوصول إليه مؤملا تحسينا لكامل الموقف، فيما يتعلق بما يقوم وضع جسمه كله فيه.

ثامنا: حتمية المزاوجة

إن جميع الحركات والتعابير الجسدية يجب أن تكون منسقة، وتتحول إلى وحدة عملية، أو أشكال جمالية، وأن العقل مضطر إلى وضع ذلك موضع الخطة والتنفيذ، كما لو كان من أجل تحقيق الهدف النهائي المثالي. إنها مزاوجة ذكية بين الجسد والتفكير... ودوما ما يكون مالك الجسد معجبا بجسده وحريصا عليه، وهذا يبدو عند الإناث أكثر مما نجده عند الذكور... والجسد عند الذكور، مختلف في تكوينه عن جسد المرأة، خصوصا في الأجهزة التي يمتلكها كل واحد منهما... فالإناث تعد أجسادها حرثا للذكور من أجل تجديد السلالة البشرية... وهكذا، بالنسبة إلى كل الكائنات الحية، بل ويعتبر الجسد لكل من الاثنين، مثار متعة وهوى... والجسد ينتظر من صاحبه ممارسة، وتدريبا، وحركة، ونظافة، أي ما يصطلح عليه بـ «العناية الذاتية»، ويضاف عليها، المعالجة عند الكبر... إن ذلك كله يحافظ عليه بشكل مثالي، ويحرص على وجوده حيا في ظاهره كالجلد مثلا، أو في بواطنه كالأحشاء... هنا ينفع التلازم من أجل ألا يصيب الجسد أي ألم، أو كدر، أو أي نقص للمناعة المكتسبة.

تاسعا: فلسفة الفيزياء الجسدية

منذ الأيام الأولى من بدء الحياة على وجه الأرض، وحتى الآن، فإن ثمة تطورا في الهيئة الجسدية، ومن دون انقطاع أبدا حتى ستصل يوما إلى أوضاع لا يمكن التكهن بها أبدا، ويؤكد كثير من علماء الأجنة والبيولوجي، أن التطور الجسدي يسير بطيئا بشكل غير منظور، لكنه يتحرك مع كل ثانية تمر من الزمن... إن هذه الشراكة للنمو البشري، أو النمو الطبيعي لبقية الكائنات الحية، قد أعطت العقل فرصا ثمينة في التوصّل إلى ما لا يمكن التوصل إليه بسهولة، خصوصا، بصدد التمية المستديمة وعملية تطور الأجساد... علما أن ليس هناك افتراقات كبيرة في الاجهزة والأعضاء، بقدر ما يكمن التباين الهائل، بين جسد بشري وآخر في الشكل، واللون، والشعر، والأصابع، والأظافر، والجمجمة، والسحنة، والعيون، والأنف، والفم، والأسنان، والبشرة... إلخ.

إن كلا من الجسد والعقل، يشتركان في عملية التشغيل، وقد وصفت العملية كالسيارة، إذ إن كل ما في الجسد مستعد لتلقي الأوامر من الرأس، للتنفيذ مباشرة... ومع مرور ملايين السنين، أصبحت بعض الافعال انعكاسية بالوراثة... أو يتمرس عليها الجسد منذ طفولة الإنسان ليضمن سلامته، بل إن بعض الانفعالات، قد تحدث من دون سابق إنذار في الجسد كالخوف، والارتجاف، والمتعة، والراحة، والهيجان، والجوع، وذرف الدموع... إلخ، وهي انفعالات قد نجدها عند كثير من الحيوانات أيضا، إذ لا يمكن أن يحتكرها الإنسان وحده فقط...

كما يتضح أيضا فعل الحركة، ورد الفعل عليها، سواء في العيون، أو اللسان، أو انشداد عضلات الوجه... إنك تستطيع أن تجد قراءة كاملة من تعابير الوجه مثلا، والتي لا يستطيع علم النفس، العمل من دونها، أو ما يسمى اليوم بعلم الاعتبار، ويتناول حقا، معنى المشاركة في التعبير عن كل الذي يبديه الإنسان على وجهه، أو ما يخفيه في صدره. الإنسان يخشى على نفسه، وبالأساس، على جسده من أي كارثة، أو نكبة، أو حادثة... إنه يريد أن ينقذ نفسه وجسده وأقرب المقربين إليه من أي حادث مؤلم، أو بسيط... إنه يصيبه الرعب من أي حركة يشعر بأنها تهدد أمن جسده كي تؤلمه، أو تجرحه، أو تكسر عظامه، أو حتى تميته، وتقضي عليه... إن كل التغييرات والمفاجئات قد يحسب الإنسان لها حسابا... إنه يظن الظنون... إنه يطلق العنان لكل التصورات... إنه يثيره القلق، أو تنتابه الهواجس.. إنه قد يعبر، أو قد يكتم... إنه ينطلق فجأة ليعبّر فيها عن تخوفاته ودعائه... إنه قد يصلي من أجل الحياة... إنه يكره المرض، ويمقت الموت، ويتطير من سماع الأمراض الخطيرة... إنه يتعلق بكل ما يساعده على أن ينقذ نفسه وجسده من أي سوء... إنه يخشى على جسده من الحشرات، ولدغات العقارب والأفاعي، واقتناص الحيوانات المتوحشة... إن فيزياء الإنسان نفسه، قد تعمل بشكل كامل، بناء على الضرورات التي يراها كل إنسان لحماية جسده... من ينتحر هو من تملكه اليأس من

الحياة سيكولوجيا... من يقتل نفسه في سبيل هدف ما إنما يتطلع إلى بلوغ هدف يعتبره أهم من حياته وجسده وكيانه كله... أو أن يجد في العدم راحة أبدية له... وللانتحار، فلسفة مبسطة تتعلق بقتل الإنسان لجسده وإنهاء وجوده نهائيا... والانتحار قد يكون سريعا وقد يكون بطيئا، لكنه قرار الإنسان بإعدام نفسه.

عاشرا: الفيزياء الجنسية

أما الفيزياء الجنسية بين الذكر والأنثى فهي عملية جسدية، تشترك فيها كل الأعصاب دفعة واحدة... والجهازان التناسليان لدى كل من الذكر والأنثى قد تلاءما بشكل باتا يشكلان غاية ووسيلة معا من أجل أمرين اثنين، أولهما: المتعة الجسدية (التي يضيف إليها البعض بالروحية) التي تصل إلى ذروة ما لدى الإنسان من أخذ وعطاء وبهجة، وثانيهما: سريان تشعب السلالات منذ بدء التكوين الحيوي، حتى اليوم، لكل الكائنات الحية، وبطرق ووسائل مختلفة. إن مواجهة النوعين: الذكر والأنثى وتلاقيهما واتصالهما، أحدهما مع الآخر، بكل ما لتلك العلاقة الجسدية من معان، هي التي قد حددت باللقاء العابر، أو المعاشرة المشتركة، أو الزواج الدائم... إلخ. وكل نوع من هذا الانسجام، هو بمعنى «التساكن» بين جسدين مختلفين بأعضائهما التناسلية فسيولوجيا وجيولوجيا. وعليه، ومهما بلغت درجة التمازج بين الاثنين: الذكر والأنثى، غير أن ثمة تباعدا في طبيعة متعة كل واحد منهما، فلا الذكر يدرك ما لدى قرينته، أو عشيقته من متعة، ولا هي مدركة لطبيعة متعته معها... أما المثليون عند الذكور، أو الإناث، فإنهم يعانون خللا، أو مرضا ما يلازمهم طويلا، إذ يشعرون بمتعتهم مع أمثالهم، وهذا استثناء في التفاعلات الجسدية. وهنا، قد تكون العملية منفرة من قبل الطبيعة، أو الدين، لكن الفلسفة وعلوم النفس والاجتماع تتقبل ذلك، لكونها تدرك أسباب ذلك عند من هم شواذ جنسيا على الرغم من أجسادهم الطبيعية. إن عالم الجنس والحب والعشق يعطي شهادة مماثلة للفيزياء الجنسية. إن الأجساد تعبر عن نفسها حتى في تمايلها، أو في مشيها، أو في رقصاتها واهتزازاتها... إنها تعلن من دون أي أصوات، أو أي خطاب عن تعابير كاملة وعن لغة كاملة تتلاعب بالمشاعر والأحاسيس... وربما كانت الأجساد مثيرة إلى درجة الهيجان. أو ربما حدث العكس، بحيث لا يعبر الإنسان عن أي مشاعر إزاء الأجساد... فربما كان هناك البرود الجنسي أو الانحرافات.

4 - الجسد في الثقافة العربية

أولا: اختفاء المعاني المعاصرة

يبدو لي، أن ليس هناك أي معنى فلسفي محدد لمفهوم الجسد في الثقافة العربية، أو التفكير العربي باستثناء ما يتداوله الناس من تراثهم وتقاليدهم ومجريات حياتهم... على الرغم من أن الكلاسيكيين القدماء في كل من العراق ومصر - مثلا - كانت لهم طقوسهم، ومنحوتاتهم، وأفكارهم، وفلسفاتهم المتنوعة عن

الجسد... فالجسد في العراق القديم، إنما يمثل قمة التناقض الصارخ بين الاهتمام به، بل وذروة الحياة ليس عند الإنسان فقط، بل حتى عند الحيوانات التي صرف الإنسان دهورا طويلة في الاهتمام بها، وبرسوماتها، ومنحوتات أجسادها... رؤوسها، وجذوعها، وأجنحتها، وقوائمها... وبين بشاعات تاريخ الدول الإمبراطورية القديمة، وما فعل بالأجساد، خصوصا في الإمبراطوريتين البابلية والآشورية... بل ووصل الأمر، إلى أن يكون الجسد موضوعا حيويا في تناقضات الحياة لا بعد الموت، وهنا نقطة الخلاف التي يبتعد فيها العراقيون القدماء عن قدماء المصريين، الذين آمنوا بالجسد وبخلوده بعد الموت، فحنطوه ونصبوا فوقه الأهرامات... من هنا نستجلي الفرق الشاسع بين العقليتين، العراقية والمصرية، منذ العصور الغابرة في تاريخ الشرق الأوسط.

ثانيا: التناقض بين الإبداع والتوحش

تبدو الصورة التاريخية واضحة تمام الوضوح، على الرغم من كل التناقضات العربية، بين الحياة والموت، وبين الإبداع والتوحش... إن أجساد العراقيين القدماء - مثلا - لها قوتها وحيويتها في الحياة، بل إن الإنسان في العراق عاش أحقابا طويلة، وهو يبحث عن سر للخلود في الحياة ـ كما يتبين ذلك في نصوص ملحمة جلجامش الشهيرة... بمعنى أن الإنسان، أحب الحياة، وعشق رموزها... ولعل الجسد في حد ذاته، أهم رموزها، وهنا يفترق العراق الحضاري عن العراق السياسي منذ القدم... إن الجسد العراقي، موضوع غاية في الأهمية لدى العراقيين المتحضرين، بل والجسد في أقصى غايات طهره من خلال تعميده بمياه نهر دجلة، وغسله يوميا، حتى ليبدو في أقصى حالة من الحيوية والسمو... لكن ثمة تناقضا صارخا بين عشق العراقيين للأجساد والاعتناء بها والترميز إليها ثم غسلها وتطهيرها وهم في أقصى درجات التحضر الإنساني... وبين مشروعات قتل الأجساد، وتشويهها، والتمثيل بها، ورخص بضاعتها، والمتاجرة بها في أسواق النخاسة على امتداد العصور الوسطى، بل وسحلها وتقطيعها وجز رقابها، وهم في أقصى حالات التوحش السياسي في العصر الحديث والتاريخ المعاصر!

ثالثا: الخروج من التاريخ

إن ثقافة مثل هذه تحمل سمات أحقاب طوال، لا يمكن تخيل ما الذي نستكشفه من أحداث ووقائع غاية في الشراسة على امتداد تاريخ العرب والمسلمين السياسي المضمخ بالدماء والمتشرب بالترسبات... بل إن سمات تلك الأحداث والوقائع تبدو في الذهنية العربية اليوم، بل وحتى في اللاوعي الجمعي، مجرد حالات طبيعية، في حين أنها تعني حالات مرضية، لا يمكن البقاء في إطار رضاها المقنع بالأكاذيب والتفاهات والخرافات والأساطير... ولعل الجسد هو الوحيد الذي تعرض في الثقافة السياسية العربية إلى التعذيب بشتى صنوف

الوسائل المؤلمة، سواء لانتزاع اعترافات أو لأخذ ثارات، أو لتصفية علاقات، أو للتلذذ بالمشاهد والآلام المبرحة... إن ثقافة الجسد عند العرب ثقافة متنوعة بين المستويات الاجتماعية، لكن بقيت في تفكيرنا العربي من القضايا المسكوت عنها دهرا طويلا.

رابعا: هل من تطهير لثقافتنا العربية؟

لم نتوقف أبدا سواء في مرحلة الإعلام المرئي والفضائي على دعوات صريحة وقوية تطالب بتطهير ثقافتنا العربية الآثمة من تلك الشراسة التاريخية التي تعرضت لها أجساد مثقفين كبار، أو سياسيين مناضلين لهم أدوارهم الوطنية... أو صغار الأطفال، أو نسوة وشيوخ ذهبوا ضحايا حروب، أو اعتقالات، أو عذابات، أو انفجارات، أو سجون... إلخ، بل وغدا مصطلح «التصفية الجسدية» مشاعا في ثقافة الأحزاب الثورية العربية صاحبة مبادئ العنف الثوري، من دون أي إحساس بالخيبة، أو بالذنب، ومن دون أي وازع أخلاقي يوقف مهزلة التاريخ... إن هذا المصطلح ليس عربيا في حد ذاته، بل استُعير من ثقافات ثورية راديكالية دموية، قالت بـ «العنف الثوري»، وقالت بـ «التصفية الجسدية»! لقد عاش عقلاء وأحرار في عدة بلدان عربية لا يرضون عن تلك الممارسات الدموية ضد أجساد البشر، وقد امتلكوا الوعي بما كانت عليه الأحوال، لكن الخوف كان يرافق الصوت ليبقيه مكتوما حتى الموت... وبموضوع الجسد، ومن دون طرحه على أصعدة عدة فى الأدبيات المعاصرة وما نشر من شذرات في هذا الباب، فهو قليل جدا مقارنة بما حدث في تاريخنا العربي والإسلامي الطويل... صحيح أن الجسد لم يكن محورا للتفكير، لكنه الوسيلة الأسهل، لتبرير كل المصالح الشخصية والفئوية والسياسية... بل إن ما يتوافر من مراجع لا تعتني بالجسد أبدا في فلسفاتها، جعلت الإنسان في منطقتنا، وبالذات مجتمعاتنا، بعيدا عن التسامي، إنه بدلا من أن يجعل الجسد أداة حيوية للحياة والإبداع والطهر والجمال... جعله أداة للسجن والاعتقال والإعدام والقتل والتقطيع والسحل... إلخ.

خامسا: الذاكرة التاريخية الصعبة

ثمة أسئلة مثيرة تقول: لماذا قتل أشهر الكتاب والمفكرين إبان العصر العباسي - مثلا - وها هو ذا ابن المقفع، إذ كان قد قتل قتلة شنيعة بوضع جسده عاريا على مسامير حادة في تنور، وبعد أن نزف طويلا، أوقدوا التنور ليسجر حيا! أهذه مكافأة المثقف عالي المستوى في الحياة العربية؟ وذاك الملك الصالح الذي أتوا به عاريا ليدهنوا جسده بالسمن والعسل، ويتركوه مربوطا على عمود في قلب الصحراء تحت شمس منتصف شهر يوليو، حتى تجتمع عليه الحشرات والذباب لتأكله وهو حي! وذاك الوالي العثماني علي باشا إبان القرن الثامن عشر الذي سام أهل الولاية بعنجهيته وسطوته، فثاروا عليه وربطوا رجله بحبال وجروه حيا في أزقة المدينة حتى فارق الحياة... وهذا الأمير عبدالإله الذي حكم العراق وكان وصيا على عرش

الملك فيصل الثاني للفترة 1939 - 1952 سحبوا جثته ليسحلوه في شوارع بغداد عاريا، ثم يعلقوه على الشرفات ويقطعوه إربا إربا... ليصبح الجسد شكلا مقززا أمام الجماهير المحتشدة التي تصفق وتزغرد، ولم أجد حتى يومنا هذا رؤية جماعية مخالفة تدين هذا الفعل! وما حدث لصاحبه نوري السعيد رئيس الوزراء ألعن وأقسى وأمرُّ عندما جعلوا السيارات تمر فوق جسده بعد سحله لتدق عظامه دقا! وأمثلة لا تعد ولا تحصى... وما نجده من قطع الرؤوس علنا أمام العالم كله نساء ورجالا... وحتى صور اليوم البشعة في العديد من الاقطار لا يمكن أن يتقبلها أي عقل... هنا، هل يمكننا أن نكتفي بسرد الأمثلة والنماذج التاريخية والمعاصرة من دون التعمق طويلا في فلسفة هذا التوحش الاجتماعي، وهذه العدمية لكل مقاييس الحياة وانعدام الأخلاق؟ بل إن السكوت سيجعل هذه الأمراض الاجتماعية أوبئة تاريخية ليس لحاضرنا، بل لكل مستقبل العرب والمسلمين الذين طالما تشدقنا بحضاراتهم... فلا يمكن أن نشهد التضادات بمثل هذا التنافر! بل ليبدو الأمر كما لو أننا نعيش - حقا - حياة الغاب... وحتى حياة الغاب، بل أي جنس، لا يمكن أن يكون ضد بني جنسه... إن الجسد ليبدو بلا ثقافة عند العرب، وإن العرب والمسلمين لا يمكن اعتبارهم كلهم يحملون هذا الوباء، بل إن هناك من الأطياف الجميلة المسالمة التي تتطهر بإكرام، ليس روحها فقط، بل حتى جسدها. إن ثمة تخريجا لكل التوحش الإنساني، وما تفعله بالأجساد، ذلك أن الأمر لا يقتصر على العرب والمسلمين وحدهم... فتواريخ المجتمعات والأمم الاخرى قد شهدت توحشا وأفعالا لا يمكن أن يصنعها بشر في الدنيا. إن من قتل، وسحق، وعذّب، وأوذي، وحرق، وقطعت أوصاله وهو حي... أو دقت عظامه، أو خرمت أقفيته بالخوازيق، أو دق عنقه بالمقصلة، أو بحد السكين والسيف... أو رمي به في أقفاص مملوءة بالوحوش أو الكلاب الجائعة... كلها أفعال إنسان «لا إنسانية» بحق الإنسان، تمرس على فعلها الإنسان في كل بيئات الأرض... فالمشكلة، لا يمكن حصرها عند عرب ومسلمين فقط!

5 - المخرجات الفلسفية

الرؤية الفلسفية

1 - الموضوع في غيبوبة

السؤال الآن: غياب الجسد بأسئلته عن مسرح الثقافة العربية والإسلامية... ألا يترك المشهد الأخير ناقصا بانتظاره؟ كيف يمكن أن يقال: الجسد العربي الآن؟ أين تجده، معبرا عنه؟ ألم يحن الوقت لأن يقول أحدنا «أنا»، ويقصد بها ذاته التي هي أولا وقبل كل شيء جسده الذي يطل به ومن خلاله على العالم، ولا يمكن للآخرين أن يلتقوه إلا متلبسا به؟ تتأتى الإجابة عن هذا التساؤل من خلال تفكير مخالف قليلا عما هو مألوف، ذلك أن علاقة الإنسان بجسده في أساسها تتم عبر مفهوم ثقافي اجتماعي، يختلف من بيئة

عربية إلى أخرى، ومن عصر زمني إلى آخر، إذ إن الجسد هو الهيئة التي تحدد هوية الإنسان، وهو الموقع الصغير الذي يربط الإنسان بالموقع الأكبر، وإذا كان الجسد هو الأصغر، فإن الكون هو الأكبر، كما أن حركة الجسد وقدراته الحيوية، وطهارته في الموقع، بمنزلة تعبير رمزي يختزل حركة الزمان الكوني - نسبيا - ضمن البعد الخامس في عدد السنوات التي يحياها الجسد، ونتيجة لهذا تضمنه الفكر المعاصر بدراسة الجسد.

2 - مواريث القسوة

هل يدرك العرب، الذين يبدو أنهم توارثوا ترسبات غاية في القسوة وامتهان الجسد، أن هذا العصر قد عمق أحاسيس الإنسان بجسده؟ وأن احترامه قد زاد لجسده وقلل من غائية الروح التي لم يعد يهتم بها كما كان يهتم بها في السابق؟ ربما، وذلك بحكم ما وصل إليه الإنسان من قدرات على خلق التشيؤات وابتعادا عن المعاني! إن إحدى الطالبات في إحدى الجامعات البريطانية قد قامت بحملة ضد التحرش الجسدي، منطلقة من «فلسفة» تقول إن المجتمع الغربي قد استرخص الجسد من خلال ما كانت تفعله الممثلة الأمريكية مارلين مونرو وأمثالها، من الغربيات، عندما كن يعرضن مفاتنهن على العالم، مما غرس فكرة في عقول الشرقيين أن أجساد النسوة الغربيات رخيصة... وتستطرد قائلة: وعليه، لا بد من أن يدرك العالم أن الجسد هو أثمن ما يملكه الإنسان، وأن مسؤولية الحفاظ عليه من مسؤولية المجتمعات البشرية قاطبة! ويبدو أن الإنسان، قد منح نفسه فرصا أفضل للحياة من خلال احترامه لجسده. إن من يستهن بأجساد الآخرين، فهو مهين لجسده هو نفسه... ومن له القدرة على صناعة البشاعة في قتل الأجساد، فهو يقبل امتهانها واستخدامها في شتى الأغراض الرخيصة.

3 - ماذا يعلمنا التاريخ؟

لقد كانت كل من الأديان السماوية والمعتقدات الدنيوية، وكل الفلسفات تحترم الاجساد إلى حد التحريم، وفي الأسطورة اليونانية القديمة تناصب «أنتيجون» مليكها العداء، وتقف في مواجهة سكان المدينة التي تركت جثة أخيها في العراء، بلا دفن، تنهش فيه الطيور الجارحة، لقد تعاطفت الآلهة مع أنتيجون امتثالا لقداسة الجسد الإنساني، وحقه في التكريم، على الرغم من النظرة إلى الميت كخائن لمدينته ويستحق الموت، ولم يكن فن التحنيط عند القدماء المصريين سوى صورة من صور احترام الجسد وتحريمه، حتى على ديدان الأرض، وعوامل التحلل الطبيعية، ومن ثم كانوا يكتبون على المقابر عبارات تذكر بتحريم العبث بجثث الموتى، وتذكر بعقوبة من ينبشون المقابر، وعموما فإن احترام الجسد وتقديسه هما مقوم ثقافي عرفته جميع الحضارات القديمة.

4 - قسوة الحاضر: تكنولوجيا الحياة والموت

وفي كل العصور، اهتم الإنسان بجسده، خصوصا في عصرنا الراهن الذي جند فيه جملة من العلوم البيولوجية، والأدوية، والمراهم الطبية لخدمة الجسد وصيانته والإبقاء على

جمالياته وإجراء جراحات فيه، واستحداث الأفضل من خلال الجينات الوراثية... في حين تتلاشى المجتمعات المتخلفة في قتل الإنسان، وتشويه جسده، وقطع رأسه، أو فرم أعضائه، أو جعل الأجساد قطعا سوداء فاحمة... بعد حرقها. إن الإنسان، يجرم كثيرا في استخدامه أبشع الأسلحة الفتاكة كأدوات قتل، وتفجير، وتفخيخ، وقصف، ودك... إن تجارة الأعضاء البشرية، وما تلقاه من رواج، إنما هي، دلالة واضحة على حدوث تناقضات في بناء علاقة الإنسان بجسده من الناحية الأخلاقية، بل إن استنساخ البشر هو أخطر ما وصل إليه الأنسان اليوم في التلاعب بخارطة الجينات التي طبقت على الحيوانات وستطبق على الإنسان! فكيف ستكون الحال في المستقبل، أمام هذا التغيير، الذي يتعلق بالجسد الإنساني، على نحو مباشر، مثل الإجهاض وزواج المثليين والأبحاث الخاصة بخلايا المناعة؟ إن هذه السياسة التي تضع الجسد في إطار أخلاقي، لم تتورع عن حرق آلاف مؤلفة من البشر في هيروشيما وناجازاكي، وتنتهك حرمة الجسد على نحو فج فى السجون والمعتقلات.

5 - الجسد البشري... مستقبلا

تنبئنا التصورات والتوقعات العلمية منذ خمسين سنة، أن جسم الإنسان، سيضمر شيئا فشيئا مع توالي الزمن لمصلحة كبر الرأس، فالرأس سيكبر كثيرا عما هو عليه الآن بفعل تضخم العقل واستخدامات العقل دوما على حساب بقية أعضاء الجسد... وكلما تقدم الزمن إلى الأمام، ستحل النحافة محل البدانة بفعل عناية الإنسان بصحته ومعرفته ما الذي يأكله وما الذي يتركه... فضلا على استحداث أجهزة وأساليب تخص حركة الإنسان، بعد أن قلت حركته بفعل الثورة التكنولوجية المعاصرة. وثمة تخمينات اليوم أن الإنسان سيزيد من عمره، وسيقضي على عدة أمراض مزمنة نهائيا... كما أن أعضاء البشر، سيكثر خلقها كبدائل أو احتياطات من خلال الاستنساخ لأغراض إنسانية... كما سيتحكم الإنسان في مسائل جسدية كثيرة جدا.

6 - الخاتمة

على أي حال، فإن موضوع الجسد الذي ظل لعدة قرون مسكوتا عنه، أصبح الآن موضوعا حيويا يلح على التفكير، أن يأخذ منه مداه واهتمامه. وهنا، ينبغي على المثقفين والمبدعين والأدباء والفنانين العرب أن يولوا هذا الجانب أهمية بالغة، من خلال طرحه ودرسه ومعالجة إشكالياته فى سياق «سسيوثقافي عربي بحت» وبمناهج أكثر جدية، وفلسفة أكثر موضوعية، بدلا من تجاهله أو تركه مختفيا، أو جعله لعبة ودمية بأيدي العابثين والقتلة، وفى أيدي المتلاعبين، والمغرضين، والمرضى، والمعقدين نفسيا، والمجرمين البشعين... إنها فرصة لتجربة بحث رائعة علمتنا الكثير، خصوصا فلسفة العقل والتفكير الإنساني

بالجسد... من أجل معالجة هذه «الظاهرة» بهدوء وتفكير تام. نعم، إنها تجربة فكرية وفلسفية صعبة، تحدوها غاية نبيلة في تقويم حياتنا العربية اليوم... وحياة كل الشعوب في العالم الإسلامي، وإغناء الفكر والتفكير العربيين... إن صيانة الجسد واحترامه، يعبران عن أصفى درجات الحرية الفردية، غير أنهما لا يتمان، إلا في سياق مجتمعي، كأي موضوع ثقافي نهتم به، ونعالجه، وندرسه في إطار وعي عام بالجسد، وعلى درجة متوازنة من الوعي، والدراية، والإدراك لدى كل أفراد المجتمع، وهنا يأتي دور الدولة ومؤسساتها جميعا في اعتماد المجتمع عليها، لكونها ليست راعية فقط، بل إنها تبقى دوما في خدمة المجتمع، فالفرد لا يمكنه حماية جسده، إنما تحميه القوانين والأعراف والضوابط الاجتماعية، ومن ثم فأمر الجسد يخص الشرائع والقوانين كما يخص صاحبه بالذات، وإذا كانت الشرائع والأعراف تتعارض مع الحرية الفردية الشخصية، فلا بد من العمل على تغييرها، فالإنسان لا يمكنه أن يطور حياته، ومجتمعه، وإنسانيته من دون أن يشعر بحريته، فالحرية الشخصية مقدسة، وإنها فى جوهرها، تضمن حياة الفرد وتحمي جسده، ذلك الجسد الذي يعبر بدوره عن الحرية الفردية كصورة للذات. وعلى الإنسان، أن يصادق جسده ويعتني به من خلال ما يمنحه من وقت، أو زمن له، سواء للحفاظ على جمالياته، أو لتقوية نسيج عضلاته، أو حتى لممارسته اليوجا وأنواع الرياضات المختلفة. إن الرياضة من أهم الاساليب التي تفرح الجسد، وتجعله ينطلق إلى أجواء رحبة... وإن السرير هو المكان الطبيعي الذي يرتاح فيه الجسد من وعثائه، أو تعبه.

وأخيرا أقول، إن الحاجة إلى أن نرسخ ثقافة من هذا النوع في مجتمعاتنا العربية والإسلامية باتت ماسة، من خلال كل من أوتي علما، وفهما، وخلقا، وإبداعا، ذلك أن علاقة الإنسان العربي والمسلم المعاصر بجسده بات الاهتمام بها ضرورة أساسية، وأن التوغل في فلسفتها والتفكير الإنساني بذلك سيمنح الأجيال القادمة دراية أوسع وعناية أكبر. إن فلسفة الأجساد التي يمكن التعبير عنها عبر المظاهر الاجتماعية والثقافية والتكنولوجية الحديثة، لا يمكن فهمها إلا خلال استيعاب سوسيو تاريخي لوعي الإنسان بجسده، وأن تتماثل الأجساد العربية مع الطبيعة وتتحد معها وفيها، ليس فقط فى قيمتها، لكن - أيضا - في صفاتها ووظائفها، وكأن الطبيعة العربية تخلق جماليات الإنسان وقبحه معا... فهل سيتمكن الأبناء العرب من إزالة أي ترسبات من القبح، لكي يظهروا متناغمين، مع كل هذا العالم، ويخلقوا الانسجام الرائع بين الطبيعة والجسد، وبين الكون والجسد؟ إننا نأمل أن يحدث ذلك، ليدرك الإنسان قيمة هذه «الفلسفة» في يوم من الأيام! ومن أجل أن تقول الأجيال القادمة: ها قد تخلص العرب من كل مثالب التاريخ وانتكاساته وعادوا إلى طبيعة الإنسان في هذا الوجود... وأخذوا يرسمون أجسادهم ويحافظون على نفوسهم ويخلقون منها أشياء جميلة للعالم.

ببليوجرافيا

- Cohen, I. Bernard, and Anne Whitman. Isaac Newton, The Principia. Mathematical Principles of Natural Philosophy. A New Translation. Berkeley and London: University of California Press, 1999. First Latin edition published 1687.
- Cohen, I. Bernard. Franklin and Newton: An Inquiry into Speculative Newtonian Experimental Science and Franklin's Work in Electricity as an Example Thereof. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1956.
- Dobbs, Betty Jo Teeter, and Margaret C. Jacob. Newton and the Culture of Newtonianism. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1995.
- Ferrone, Vincenzo. The Intellectual Roots of the Italian Enlightenment: Newtonian Science, Religion, and Politics in the Early Eighteenth Century. Translated by Sue Brotherton. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1995. First Italian edition published 1982.
- Force, James E., and Richard H. Popkin, eds. Newton and Religion: Context, Nature, and Influence. Dordrecht and Boston: Kluwer Academic, 1999.
- Gascoigne, John. "From Bentley to the Victorians: The Rise and Fall of British Newtonian Natural Theology". Science in Context 2 (1988): 219-256.
- Green, Celia, The Lost Cause: Causation and the Mind-Body Problem. (Oxford: Oxford Forum, 2003).
- Guerlac, Henry. Newton on the Continent. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981.
- Hankins, Thomas L. Jean d'Alembert: Science and the Enlightenment. Oxford: Clarendon, 1970.
- Jacob, Margaret C. The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1976.
- Maclaurin, Colin. An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries. London: Printed for the author's children and sold by A. Millar and J. Nourse, 1748. Reprint, New York and London: Johnson Reprint Corporations, 1968.
- Nicholas Humphrey, Evolution and the Birth of Consciousness, Copernicus Books, 1999.
- Putnam, Hilar, The Threefold Cord: Mind, Body, and World. New York: Columbia University Press, 2000.
- Proudfoot, Michael A., The Philosophy of Body. Willy, 2003.
- Rattansi, P. M. "Voltaire and the Enlightenment Image of Newton:, In History and Imagination: Essays in Honour of H. R. Trevor-Roper. Edited by Hugh.
- Rorty, Richard, Philosophy and the Mirror of Nature (Princeton, 1980).
- Rousseau G. S., and Roy Porter. The Ferment of Knowledge: Studies in the Historiography of Eighteenth-Century Science. Cambridge, U.K., and New York: Cambridge University Press, 1980.
- Searle, John, Mind: A Brief Introduction. Oxford University Press Inc, USA, 2005.

- Stewart, Larry. The Rise of Public Science: Rhetoric, Technology, and Natural Philosophy in Newtonian Britain, 1660-1750. Cambridge, U.K., and New York: Cambridge University Press, 1992.
- Stuart Spicker, (ed.), Philosophy of the Body: Rejections of Cartesian Dualism, Published by Crown Publishing Group, 1972.
- Theerman, Paul, and Adele F. Seeff. Action and Reaction: Proceedings of a Symposium to Commemorate the Tercentenary of Newton's Principia. Newark: University of Delaware Press; London: Associated University Presses, 1993.
- Truesdell, Clifford. “A Program toward Rediscovering the Rational Mechanics of the Age of Reason”. Archives for the History of Exact Ideas 1 (1960): 1?36.

عنف على الجسد

د. عبدالرحمان التليلي (*)

«اعرف نفسك بنفسك» ... التي نقشها سقراط على معبد «دلف»، إنما هي دعوة منه إلى الأنا ليبحر في أعماق ذاته عله يفقه كنهه ويدرك حقيقته. فهل أن الأنا يعرف نفسه حق المعرفة، هل يعي ذاته تمام الوعي؟ أم أن هذه المقولة السقراطية لم تكشف للأنا إلا مدى الجهل الذي يحمله عن نفسه، مادام لا يعلم بعد ما قد يستطيعه الجسد. أي تجربة للجسد تدفعنا إلى إعادة التفكير فيه حين نروم الجواب عن سؤال الفلسفة الوحيد: ما الإنسان؟

هل نحن قادرون على البحث في القضايا التي تخصه خارج الإرث الأفلاطوني، الذي رسم منذ البداية قدر التفكير في الجسد بوصفه اللاأنا، الآخر المزعج؟

لماذا نستبعد الجسد ونعتبره آخر غريبا، ليس الأنا، يجب أن يتوارى ويختفي؟

كيف نفسر هذا الإذلال الذي يلاحق الجسد ولايزال؟

ما الذي دعا قديما إلى احتقاره وإلى التدرب على إماتته، وإلى موضعته واستثماره واستغلاله واغترابه اليوم؟

أليس في استعباده استعباد للذات الإنسانية، التي تعتقد أنها بتجاهلها لجسدها وإنكارها لمستطاعه واختزالها أناها في الوعي الخالص قد استوفت معرفة بحقيقتها؟

بأي معنى يكون شرط وعي الذات بذاتها هو وعيها بجسدها، وشرط إمكان انعتاقها وتحررها من الاغتراب الملازم لوجودها هو معرفتها بجسدها الخاص المعيش كما تدركه من الداخل وتحسه، لأنه ليس لها وإنما هي؟ فليس لي جسد وإنما أنا الجسد، الأمر الذي يوجب إعادة التفكير في الأنا، التفكير الذي يتيح التمييز بين «الجسم» و«الجسد» لينكشف الجسد، ليس كملكا للذات بقدر ما هو قوام وجودها في الوجود.

(*) أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة تونس.

لأن الفلسفة لم يعد بإمكانها اليوم أن تبني تصورا حول الإنسان من دون وعي بحقيقة الجسد، ومن دون تأكيد لمنزلة الجسد الحقيقية، فإنها تشرع لنفسها حق السؤال عن الجسد وعن مكانته في الحضارة الراهنة، إنها تدعونا إلى أن نفكر في أجسادنا، إنها دعوة لنكون أنفسنا، لنكون نحن.

لأن الجسد ينقلنا إلى الوجود ووجودنا هو وجود مجسد، ووجودنا المجسد هو وجود في العالم، كان لنا أن نستجيز الإقرار بقيمة الجسد وضرورة الاعتراف به كحدث في الفلسفة، بوصفه تحول إلى موضوع قائم بذاته، يشد الاهتمام إليه خارج العلاقات التي طالما جمعته «بالروح» وأخضعته لإرادتها(*).

ألا يشكل هذا الاهتمام اليوم بالجسد تحولا جذريا في الفكر الفلسفي يدعونا إلى إعادة النظر في «الأنا أفكر» الديكارتي لتعلن الذات أنها ليست بالفكر المحض، وإنما هي الجسد عندما يصير ذاته، فتصبح كل محاولة للتفكير في أجسادنا هي محاولة لاستعادة ذاوتنا، ما يحتم أن نفكر في الجسد؟ وكيف يجب أن تطرح مسألة الجسد؟ وأي تجربة للجسد تدفعنا إلى التفكير فيه وإلى أن نقرأه بعمق قراءة تجاوز الموقف الماوراء والأخلاقي؟

عنف على الجسد: تهميش وإقصاء

منذ القديم والحضارة تطالب الجسد بالترفع عن كل متطلباته وضروراته، وأن يتطهر ويصبح نورانيا، لذلك كان نزوع الجسد إلى التحرر أقوى من نزوع النفس إلى الانصياع، فالحضارة كانت دائما تلصق بالنفس كل الصفات التي اعتقدت أنها تناقض صفات الجسد، فالنفس هي الصفاء والطهارة والسمو والنقاوة... والجسد يتعرق ويتغوط فلم تقرنه (الحضارة) إلا بصفات النفس والقذارة، وعمدت بعد ذلك إلى محاربته وقمعه، محاربة كل غريزة وكل ميل، فكل نزوع جسدي مدان، فالرغبة هي علامة بؤس الإنسان، والجسد هو سر شقائه، ولا بد من إماتة الرغبة في التحرر والتخلص من الجسد.

فالفلسفة عملت ما في وسعها لإبعاده، حاملة ضده شعارا صاغه أفلاطون «الفلسفة تدرب على الموت» فالفلسفة لا تعنى بالسؤال في الجسد، والفيلسوف الحق هو من نبذ الجسد وتدرب على الموت، بمعنى تخلص من الرغبة والشهوة ولم يستجب لصراخ الطبيعة المقهور بداخله.

(*) لقد ميزت الفلسفة الحديثة بين جسدين: «جسد موضوعي» و«جسد ذاتي»، «فالجسد الموضوعي» (البيولوجي) نخضعه للبحث وندخله تحت المشرحة، والمجهر، ويتناوله العالم من زوايا مختلفة: من زاوية الفلسفة، وعلم النفس ومن زاوية العلوم البيولوجية، والطبية. أما «الجسد الذاتي»فهو «الأنا» وهو «المعيش»، إنه الوجود الإنساني المتجسد في العالم. فهو مرتع الخبرة الفردية والتجربة الداخلية كما تحياها الذات الواعية. انظر: فرنسوا روجيه: «الظهورية» ضمن: «مداخل الفلسفة المعاصرة» تج: خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت 1988، ص 142 و143.

فلا نعيش إلا الفكر الخالص في هذا العالم العلوي، عالم الحقيقة المطلقة والخير الأسمى والمثل الأزلية، عالم الجواهر بعيدا عن الجسد الذي متى عاشر النفس السرمدية، الأزلية الخالدة، يعوقها أمام إمكان تحصيل المعرفة ولا يسمح لها بالوصول إلى الحقيقة في ذاتها ولذاتها، لأنه يمنع النفس من تعقل الأشياء وهي التي تفكر أحسن ما يكون عليه التفكير عندما لا يعكر صفوها لا السمع ولا البصر ولا الألم ولا اللذة (أفلاطون)[1]، لذا يجب أن تتخلص منه وتقطع معه كل معاشرة وكل اتصال حتى لا تنسى الذكرى التي تركتها لها المثل في ذاكرتها، فتنزل إلى العالم السفلي، عالم النسخ وظلال الحقيقة، فالجسد في نظر أفلاطون هو العائق الذي يحول دون سمو النفس، وهو السجن الذي لا خلاص للنفس منه إلا بإماتته، فالجسد «قبر» والفلسفة الحق هي تعلم الموت وتدرب على إماتة الحواس، التي تشد الإنسان إلى عالم التغيير والوجود المزيف، أما الروح فهي في رأي أفلاطون ليست مصدر الحياة فقط، وإنما هي مبدأ الانفعالات والتفكير والوعي، ما يؤهلها لقيادة الجسد فإخضاعه لإرادتها.

وعلى الرغم من أن أفلاطون يولي الجسد، على خلاف نظرته السلبية التي نجدها في الـ «فيدون»، شيئا من الأهمية في «محاورة الجمهورية»، بوصفه يؤدي بعض الخدمات للروح فإنه (أفلاطون) لا يعترف بالجسد وظل ينظر إليه (الجسد) كمعطى ثانوي بالنسبة إلى الإنسان، كجزء منه وليس ذاته، بل هو جزء لا يتطابق ولا يتلاءم وذاتنا، وهو الغريب المزعج، فالجسد هو الآخر، اللأنا أنه غريب عنا، طارئ علينا، وضيع « لا يجلب في الواقع إلا آلاف المتاعب»[2]، متى كان لنا وما دامت أنفسنا متورطة مع «هذا الشيء الخبيث فإننا لن نحصل على مطلوبنا بالقدر الكافي والحال إن ما نطلبه هو الحقيقة»[3]. يقر أفلاطون بالثنائية فيمايز ويفاضل أنطولوجيا وإبيستمولوجيا وإيتيقيا بين النفس والجسد؛ ليستبعد الجسد عن الأنا يدعوها إلى مغالبة أهوائه ونوازعه، فتتحرر من عبوديته ولا يكون قبرا لها. هذه النظرة التحقيرية إلى الجسد تندرج ضمن تصور عالم للفيزيا والمادة التي ينتزع منها أفلاطون صفة الوجود الحقيقي. فالعالم الحسي والجسد هما مجرد أوهام وأشباح تنعكس على جدار الكهف.

إن علاقة النفس بالجسد ظرفية ومؤقتة وينبغي أن يتم تجاوزها من أجل الكشف عن الحقيقة، وهذا التصور يتأسس على مفهوم اليونان لطبيعة الموضوع العلمي. فالعلم لا يكون موضوعه ما هو متغير ومتعدد، ومن هنا جاءت عملية الفصل بين العالم العقلي وعالم المحسوسات، وثنائية النفس والجسد التي تمظهرت أيضا في الفلسفة العربية الإسلامية، التي تعتبر أن الجسد يفنى ويتحلل، والروح تنفصل عن البدن وتبقى منتظرة الحساب، العقاب أو الثواب والسعادة؛ كما يبين الفارابي (المعلم الثاني) تلك اللذة التي تستمدها النفس الإنسانية بفعل تجردها من الجسد واتصالها بالعقل الفعال وإدراك العالم الروحاني، وذلك بكشف

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 37 أبريل - يونيو 2009

حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية جملة[4]. بل إن ابن سينا يبرهن على مخالفة النفس للبدن من خلال برهان «الرجل الطائر» أو «المعلق في الفضاء»[5]، وبرهان الاستمرار ويشبه الجسد وأعضاءه بالثياب التي ألفها الإنسان إلى حد اعتبارها جزءا من حقيقته، مع أنها ليست كذلك. فالنفس ليست محتاجة إلى الجسم كما يحتاج الجسم إليها تمام الاحتياج: «فالجسم محتاج إلى النفس»، يقول ابن سينا: «تمام الاحتياج في حين أنها لا تحتاج إليه في شيء. ولا يتعين جسم ولا يتحدد إلا إذا اتصلت به نفس خاصة. بينما النفس هي هي، سواء اتصلت بالجسم أو لم تتصل به. ولا يمكن أن يوجد جسم من دون النفس، لأنها مصدر حياته وحركته... ولا أ دل على هذا «النفس» من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبحا من الأشباح»[6]. يستنتج من هذا التعريف أن اتصال النفس بالجسم هو اتصال عرضي، كما قال أفلاطون ومن بعده أفلوطين. وليس اتصالا جوهريا كما فهمه أرسطو. إن أرسطو لا يعتبر النفس جوهرا قائما بذاته ولا الجسم أيضا جوهرا قائما بذاته، ولكن من اتصال النفس بالجسم يتكون جوهر الإنسان. فالنفس في رأي أرسطو، هي الصورة، والجسم هو الهيولى، وباتحاد الصورة والهيولى، اتحادا جوهريا، يكون الإنسان. فالإنسان ليس النفس فقط، ولا الجسم فقط.

ومهما كان الأسلوب سياسيا - أخلاقيا، أو فلسفيا - ميتافيزيقيا، فإنه يتضمن نفس الموقف المزدري للجسد، فحتى الكارتيزيانية، وإن كانت لا تستعبد الجسد ولا تنفيه فهي مع ذلك لا تعد أكثر من شيء مادي، أو أكثر من حيوان آلي، وتمايز بينه وبين النفس، فالنفس شيء مفكر والجسم شيء ممتد يعتبرهما ديكارت جوهرين مختلفين ولا متجانسين. والنفس هي جوهر الذات ونجنح إلى الخطأ حين نرى الجسم شيئا آخر غير آلي تحكمه القوانين ذاتها التي تحكم الظاهرة الطبيعية. فالإنسان عند ديكارت مؤلف من نفس وجسم. الإنسان في الواقع التجريبي وحدة مطلقة لا يمكن الفصل فيه بين هذين العنصرين، إذ لا يمكنك القيام بفصل تجريبي بين نفس إنسان ما وجسمه، لكن إذا تأملنا طبيعة الإنسان فإنه يمكننا تصور أن الخاصة الأساسية للنفس هي فكر وشعور، هذه النفس مختلفة في طبيعتها عن الجسم الذي تكون خاصته الأساسية امتدادا في المكان بما يحتويه من اتخاذ أشكال وأبعاد ووزن وقبول الملاحظة الحسية ونحو ذلك... ادعى ديكارت أيضا أن كلا منا يدرك باستبطان وجود نفسه كائنا متميزا من جسمه، تصدر عنه تلك الظواهر والحالات النفسية والحوادث العقلية، وهي شيء له وجوده الثابت المتصل، على الرغم من تعدد حالاته وحوادثه العقلية وتغيرها، وأنها سر وحدته وذاتيته في مختلف الأوقات مهما تغيرت حالاته النفسية وتنوعت. فعلى الرغم من اعتقادنا أن ولوج الحداثة هو إعلان لتصور جديد للعالم فالإنسان يؤسس لذات تطلب التوافق مع العالم بالسيادة عليه إلا أن تصور مدشن الحداثة للإنسان ظل يحوم في

الإرث الأفلاطوني. إن «كوجيتو» ديكارت المنبثق من ظلمات الشك لم يكشف إلا عن تزامن لحظة الوعي ولحظة الوجود ليكشف عن وعي مفارق متعال[7]، أدرك من خلاله أنه جوهر كل ماهيته أو طبيعته لا تقوم إلا على الفكر، ولا يحتاج في وجوده إلى أي مكان، ولا أن يرتبط بأي شيء مادي، بحيث إن هذا الأنا، أي النفس التي أنا بها ما أنا، متميز تمام التميز عن الجسم، لا بل إن معرفتنا بها أيسر[8]، يقر ديكارت بجوهرية الأنا، ويعتبر الوعي كقدرة على التفكير هو إنية الأنا وماهية الذات وحقيقة الإنسان العاقل. وما الجسم إلا «آلة الروح» أداة تابعة لها يخضع لأوامرها وينقاد بإرادتها - لي جسم ولكني لست الجسد، النفس هي التي أنا بها ما أنا.

إن التفسير الديكارتي الميكانيكي للعالم يفسر اعتباره الجسم مماثلا لبقية أجسام الطبيعة، يخضع لنفس قوانينها، لكن الإنسان ليس الذات المفكرة أو جوهر كل ماهيته أو طبيعته لا تقوم إلا على الفكر. إن الإنسان الذي «أنا» هو جسد يحدد بالحضور، حضور جسدي في العالم، فعلاقة الجسد بالأنا هي علاقة تكشف عن تجربة ذاتية جسدية تسجل إعادة اعتبار للجسد لأنه لم يعد موضوع إقصاء. فذاتي ليست هي إلا الجسد عندما يصير ذاته، لذا فاعتبار الجسد عائقا، هو العائق، وما سمي إذلال الجسد ليس سوى الخطيئة، وما سمي الخطيئة ليس سوى إذلال الجسد الحقيقي، والدعوة إلى التخلص من الجسد باحتقاره هي العائق أمام معرفة أعمق بالذات، فتحرير الجسد يقوم على تلبية ضروراته الملحة وليس بترويضه على الحرمان منها، لأن الإنسان كما أعلن سبينوزا «كائن الرغبة» بامتياز، وهو يوجد ليحقق هذه الرغبة ويحافظ على بقائه كأوكد رغباته، لذا يماهي سبينوزا بين النفس والجسد. فكيف رد الاعتبار إلى الجسد وجاوز الثنائية الكلاسيكية ليجعلنا نعرف ما لم نكن نستطيع معرفته عن الجسد؟

مجاوزة للإرث الأفلاطوني لم يعرف سبينوزا الفلسفة بأنها «تدرب على الموت» ولم يدع إلى إماتة الرغبة بوصفها تعوق الروح أمام تحصيل المعرفة وبلوغ الفضيلة، وتعارضا مع الكارتزيانية لم يعرف سبينوزا الإنسان بأنه جوهر كل ماهيته لا تقوم إلا على الفكر، وبأن الإنسان جسد لكنه بالفكر يكون. بل يصرح سبينوزا في كتاب الأخلاق الثالث «بأن النفس والجسد شيء واحد، تارة نتصوره بصفة الفكر وطورا بصورة الامتداد»[9]. فلا مجال - وفق سبينوزا - لاعتبار الجسد آلة تحركها النفس، ولا أن النفس هي المدركة للحقيقة بوصفها أسمى وأفضل من الجسد، فهذا الفصل بين الروح والجسد تجاوزه سبينوزا ليؤكد أن الإنسان واحد لا نفصل فيه بين الأشكال الذهنية والأشكال الجسدية والمظاهر العقلية عن المظاهر الانفعالية، فالجسد يفعل ويرغب في الوقت نفسه الذي تفعل فيه النفس وترغب، لأن رغبة الإنسان واحدة، هي رغبة الجسد والنفس معا، لأن نظام أفعال الجسد وأهوائه تتوافق مع نظام أفعال النفس وأهوائها. فحين يكون الجسد عاطلا ستكون النفس حتما - وفق سبينوزا -

قاصرة عن التفكير، فلولا التركيبة الدماغية لما أمكن للذات البشرية أن تفكر، والفكر حين يكون مشوشا سيكون الجسد مضطربا، والجسد حين ينقاد إلى النوم ستظل النفس نائمة بنومه، ولن تكون قادرة على أن تفكر كما هو الشأن حين تكون يقظة.

فالجسم والنفس إذن لا يتنافران ولا يتعارضان، وليس أحدهما خاضعا للآخر. فليست النفس هي التي تقود الجسد وتأمره، وليس الجسد هو من ينصاع لإرادة النفس، بل يؤدي كل منهما وظيفته في تناسق؛ وظيفة تؤكد رغبة الإنسان الواحدة، التي هي رغبة الجسم والنفس معا؛ لذا يدعونا سبينوزا إلى ضرورة أن نعرف الجسد، فهو يستطيع عن طريق قوانين طبيعته القيام بأشياء قد تحمل النفس على الدهشة، ما يترتب رفضنا الإقرار بأن ما يؤتى من الجسد، إنما هو متأت من النفس، التي لها نفوذ كبير عليه فمن يقر ذلك - وفق سبينوز - يقل ما لم يعلم، وجهله بما يستطيعه الجسد جعله سجين الجسد، لذا يرى سبينوزا أن البشر الذين يجهلون العلل ولا يدركون قيمة الجسد سيظلون يعتقدون أنهم أحرار، لأنهم ظلوا يعتقدون أن انفعالات الجسد تقودها أوامر النفس «والحال أن أوامر النفس ليست شيئا آخر سوى النوازع ذاتها، وهي تتغير وفق استعداد الجسد»[10]. فالرغبة واحدة هي رغبة النفس، والجسد والإنسان واحد، والعالم واحد.

هكذا يعطي سبينوزا للجسد والنفس القيمة الأنطولوجية والأخلاقية نفسها، فليست النفس أفضل من الجسد، وليس الجسد عائقا أمام الحرية والمعرفة، وليست الروح أسمى من الجسد وليست معرفتنا بها أيسر من معرفة الجسد، فالنفس والجسد شيء واحد، والإنسان واحد، والعالم واحد. وليس وعينا بقدرات الجسد إلا تحررا منه وليس ردنا الاعتبار إليه إلا ليتبوأ قيمته الأصلية لنصبح ننظر إليه كموضوع قائم بذاته يطرح خارج العلاقات التي طالما ربطته بالنفس وأخضعته لإرادتها، حتى أن نيتشه اعتبره أعظم من الوعي، والوعي ليس إلا وسيلة له، فالإنسان لا يحيا إلا منذ اللحظة التي خلقت فيها هذه المنظومة الدقيقة من الروابط والتبادلات الحركية. فالحياة - وفق نيتشه - لا تكون ممكنة إلا بأجسادنا وحقيقة الذات تكمن في حقيقة الجسد؛ فالإنسان الذي طالما عرف بالحيوان الرامز أو المتعقل الواعي الناطق، ننسى أنه يشترك وبقية الكائنات في الحياة. حياة ننقل إليها بالجسد، فالجسد هو قيام وجودنا، وولوجنا إلى العالم المادي كان بالجسد، وهو الضامن لاستمرارية بقائنا، وليس للوعي فضل في ذلك البتة، فالكائنات وفق نيتشه «تحيا وتنمو وتتغذى وتتكاثر وتستمر في البقاء بمعزل على الوعي»[11]. فالوعي ليس إلا وسيلة للجسد وليست هذه التركيبة الدماغية إلا معطى ثانويا، لأنه لم يكن ليفكر أو مكون بنية إنتاج الفكر والإحساس والإرادة لأن الإنسان لا يفكر ليحيا، وليس الفكر والقدرة على التفكير هما شرط وجوده بل إن الإنسان يحيا ليفكر.

هذا الدحض النيتشوي للتصورات الكلاسيكية والاعتقادات الميتافيزيقية التي رسختها

«الثيولوجيا» جعلته يرد الاعتبار إلى الجسد وينادي بضرورة مجاوزة الثنائيات الدنيا: الآخرة، الخير، الشر، النفس، الجسد، لذا يجب أن نكف - كما يدعو نيتشه - عن الحديث في الأخلاق، أخلاق ترسخ التفاضل والتراتب والتمايز في المستوى الوجودي «وجود علوي أفضل من السفلي»، وفي مستوى الذات الإنسانية نفسها ذات تتشطر وتجزأ في صلب ذاتها لتفتقد حقيقتها، حقيقة تتجلى من خلال جسدها، هو جسد واع يجذرنا في العالم ويمكننا من إدراكه. فكيف ندرك بالجسد، وبأي معنى تكون أجسادنا هي أدواتنا لإدراك عالمنا؟

نحن لا نعيش على الطبيعة، وإنما نقيم بيننا وبينها وساطة، هي الرموز التي ابتدعناها؛ والجسد - وفق مارلو بونتي «هو المنظومة الرمزية بامتياز للعالم»، فهو لغة العالم من خلاله نقرأ العالم، فهو يمثل «شاشة» بيننا وبين الأشياء، فهو المرآة التي تعكس الموجودات من حولنا. فلولا الجسد لما أمكن أن ندرك هذه الأشياء وهذا العالم «فيكفي أن يصيب جرح العينين حتى ندرك بفقدان البصر أننا نبصر من خلال الجسد»[12]، ونحن نيام في حالة موت، تنتفي كل علاقة بيننا وبين العالم فنغيب عن الوجود، فالجسد هو قوام وجودنا ودعامة بقائنا، به نحيا وبه نوجد وبه نضمن استمرارية بقائنا، فوجودنا هو وجود مجسد، نوجد بالجسد لذا يجب أن نعرف ما بمستطاع الجسد، وفهمنا للجسد يتوقف على مدى القطع مع الوعي الساذج الذي يتصور الجسد لعنة إلهية أو موضع عار وخجل يجب نفيه والتخلص منه، والقطع مع التفاسير الثيولوجية والماورائية والأخلاقية التي تسمو بالنفس وتحط من قيمة الجسد، لأنها تعتبره عائقا أمام الأخلاق العليا والمثل الإنسانية وترسخ فكرة الثنائية التي تجذر سلطة العقل، فاختزال الإنسان في الفكر والوعي كجوهر وماهية له. يدحض مارلو بونتي هذه الاعتقادات ويجاوز هذه الثنائية ليؤكد أن الإنسان ليس هو بالعقل المحض، ولا بالروح المفارقة، ولا بالوعي المتعالي، وليس هو أيضا الرغبة والجسد فقط، بل هو وحدة عميقة منسجمة لا تنشطر، وحدة الوعي والجسد. وحين نفكر في الجسد فإننا نفكر في ذواتنا، لأن الجسد ليس ما أملك بل ما به أكون هو ذاتي. وهذا الجسد الخاص المعيش هو ما به أدرك العالم، أما الموضوعي فهو كما يتعامل معه الأطباء في الفسيولوجيا وكما ينظر إليه الآخر. فلا أدرك إلا بالجسد، جسدي أنا، وحين أدرك به فأنا أعي أنني أدرك، فالإنسان يشعر بالأشياء، يلمس الأشياء، لكنه في الآن نفسه يحس بجسده، وهو يدرك الأشياء، يدرك أن وعيه هو دائما وعيه بهذه الأشياء، وأن لا مجال لأن نفصل الأشياء عن الإنسان ولا الإنسان عن العالم، فلا يفهم العالم إلا من خلال الإنسان، ولا يفهم الإنسان إلا وهو متجذر متموضع في العالم بحواسه وبجسده، فوجودي هو وجود مجسد، ووجودي المجسد هو وجود في العالم، وما يشهد على ذلك هو تجربة الإدراك الحسي، فالإدراك برأي مارلو بونتي ينتج عن فعل الشيء في الجسد وفعل الجسد في العقل[13] . فالإنسان إذن هو وعي متجسد وجسد واع متجذر في العالم، فهل بهذه الحقيقة رد

الاعتبار للجسد فللإنسان، أم أن مجاوزة ثنائية النفس والجسد لم تقف حائلا أمام ترسيخ ثنائية من نوع آخر في ظل الأنظمة السياسية والاقتصادية المعاصرة؟ فكيف نتجاوز تحقيرنا للجسد لنتباهى به، وليس الغرض من هذا التباهي والتلذذ بالجسد إلا تحقيرا له بشكل أشنع؟ كيف تمارس علاقات السلطة المبثوثة في كل أجهزة المجتمع هيمنتها على الجسد فترغمه وتنكل به وتستعبده؟

عنف على الجسد : الجسد لعبة في يد السلطة

صحيح أن الجسد حظي اليوم باهتمام متزايد وعناية مستمرة بوصفه قوام الوجود وسبيلنا إلى ضمان استمرارية بقائنا، لكن اهتمامنا هذا كان اهتماما بالجسد بوصفه موضوعا للطب والتشريح والوصف، وعناية كهذه بالجسد لا تكفي لتبين حقيقته التي تفسرها جدلية قمعه وتحرره، ما يوجب قراءة أخرى للجسد ليست تلك التي عالجها المؤرخون منذ عهد طويل، بل قراءة كالتي يشير إليها ميشيل فوكو في كتابه «المراقبة والمعاتبة»، والتي تنزل الجسد تنزيلا مباشرا في المجال السياسي وتعنى بدراسته من خلال علاقات السلطة التي تمارس هيمنتها عليه، فكيف تستعبد السلطة الجسد وتتلاعب به، وأي حق يشرع لها تعنيفه واستعباده تعنيفا بلا عنف واستعبادا بلا إرهاب[14].

حين أعلنت إمكانات الجسد وقدراته أعلنت معها إمكانات استغلال هذه الإمكانات، كأن قدر الجسد ليس له إلا أن يظل مغتربا داخل هذا الوجود؛ ففي كل مجتمع يؤخذ الجسد داخل سلطات ضيقة تفرض عليه إلزامات ومحظورات أو موجبات، فالجسد البشري دخل ضمن آلية للسلطة تنقب فيه وتفكك مفاصله وتعيد تركيبه، وهكذا فان «تشريحا سياسيا» هو أيضا «ميكانيك سلطة» يحدد كيفية التوصل إلى تسلط على جسد الآخرين، ليس فقط من أجل أن يحققوا المطلوب، بل لكي يتصرفوا كما يراد لهم ووفقا للفعالية المحددة لهم. فهذا الانضباط يصنع أجسادا خاضعة، أجسادا طيعة صامتة.

عنف على الجسد : السلطة العلمية - تشيؤ الجسد وموضعته

إن المستجدات العلمية التي تسارعت في ميدان الهندسة الوراثية تؤذن بإمكان إنجاب كائن بشري عن طريق الاستنساخ (مشروع بإمكانه أن يتحقق وينجح كنجاح تجربة استنساخ أول حيوان ثديي، ونعني استنساخ النعجة التي أصبحت تعرف باسم «دوللي» من خلايا غير جنسية، فاستنساخ النعجة «دوللي» لم يكن سوى عينة أولى للمفاجآت العلمية التي تخبئها لنا الهندسة الوراثية، فلم لا تكون المفاجأة المرتقبة هي الإقدام قريبا بعد استنساخ النعجة على استنساخ الراعي، أي الإنسان نفسه؟)[15].

أي طموح جامح هذا الذي يحرك علماء الهندسة الوراثية ويجعلهم يتجرأون على أن يتعاملوا مع الإنسان كما لو كان أداة: فإنتاج وتوليد كائنات بشرية في المختبرات تكون خاضعة

لمواصفات جسمية وعقلية محددة مسبقا ليس إلا تشييئا وتنكرا لخصوصية الإنسان كإنسان، وتحطيما لوحدة كيانه المنسجمة وعدم اعتراف بفرادته؛ هويته، تميزه؟ فأن يتعامل مع الإنسان كمجرد موضوع لا كذات؛ وأن يقلص كل تمييز بينه وبين الطبيعي، ونماهي بينه وبين الحيواني، فذاك ليس إلا «جريمة ضد الإنسانية حقا»[16]، جريمة تمارس على الذات الواعية وقد سلب منها هذا الوعي (الوعي هو العدو الكامن لعلوم الإنسان)[17]. لتؤول إلى مجرد جسم، وآلة حية لتشريح الفسيولوجي.

ألا نحترم التنوع الجنسي للبشرية، وألا نحمي حقوق الإنسان في ميدان الأبحاث العلمية ولا نبالي بكرامة الإنسانية إزاء الرغبة في تحقيق غايات العلماء وأغراضهم فتلك ليست إلا مزيد تعميق لغربة الجسد ومزيدا من اغتراب للذات.

إن مطلب معرفة الإنسان معرفة علمية ينطوي على فكرة المنفعة من الإنسان؛ أي الإنسان بوصفه وسيلة للمنفعة، فلم يعد تعريف الإنسان بوصفه صانع أدوات، بل تعريف الإنسان نفسه بوصفه أداة.

لكن أي طموح يغريهم للتعامل مع الإنسان كما لو كان شيئا، جسما، أداة؛ تعاملا سيكون في خدمة السلطة، سيمهد لاستثماره اقتصاديا واستعباده سياسيا. كأن المعرفي يتواطأ والسلطوي تمهيدا لاستعباد الإنسان من خلال استعباد الجسد، ألم يكشف فوكو عن أن السلطة تنتج المعرفة، وعن المعرفة وهي تفترض وتشكل علاقات سلطوية، بل إن فوكو يدعونا إلى أن نتخلى «عن عادة تحمل على تصور أنه لا معرفة إلا حيث تتوقف علاقات السلطة، وأن المعرفة لا يمكن لها أن تنمو إلا خارج أوامرها ومقتضياتها ومصالحها»[18]. فالسلطة والمعرفة تستوجب إحداهما الأخرى؛ ولا توجد علاقة سلطة من دون أن يقوم على نحو تلازمي مجال من المعرفة. فلا يخفى علينا والحال هذه أن الأبحاث العلمية تقر ضمنيا بأن من شأن الإنسان أن يكون أداة، رسالته أن «يلزم مكانه ويمارس مهامه»، فهذا الإنسان « قد درس أولا بوصفه أداة للأداة العلمية، قبل أن يدرس بوصفه أداة لكل أداة»[19]، أداة في يد السلطة.

مثل العلم ولا شك أحدث تقنيات التسلط ومراقبة الذات حين قوض الصورة التقليدية للإنسان ككائن واع مريد، حر ومتميز، وحين رسم صورة مفزعة للإنسان يعلن له فيها أنه ليس جديرا حتى بأن يكون إنسانا، إنه مجرد موضوع كموضوعات العالم الخارجي؛ مجرد جسم كبقية أجسام الطبيعة تحكمه القوانين ذاتها التي تحكمها.

إن التقدم العلمي لا يحركه هاجس الحقيقة فقط، بل إرادة السيطرة والهيمنة. هيمنة قد بلغت من العمق والتجذر ما بلغته قد ارتبطت بالجسد، بظهور أشكال متنوعة تتفنن في تعذيبه تعذيبا حلوا يباركه ضحاياه؛ إنه تعذيب يرتبط بمبدأ جديد هو مبدأ المردودية، وتحركه قيمة جديدة هي قيمة النجاعة.

عنف على الجسد : الاستثمار الاقتصادي للجسد

يتمظهر عمق الاستعباد المعاصر في استعباد الجسد وتجريده من جنسيته، وجعله مهيأ وخاضعا للكدح والعمل الاستلابي وفي انتزاع جوهر اللذة، وفي محاربة الأيروس وقمعه وفي تحويله إلى أداة تحقق المنفعة في مجتمع يستخدمه لغايات المردودية[20].

إن وحشية الواقع الراهن المسكوت عنها، ولا معقوله المعقلن ألزما الأنا المعاصر برسالة واحدة «أن يلزم مكانه ويمارس مهامه»، حتى أضحت آليات الهيمنة ميسم الحضارة الصناعية، حضارة قمع تمتص طاقة الرفض والنفي من الذات وتختزلها في البعد الواحد، «الإنتاج» «لقد ابتلع الإنسان المعاصر بأكمله في عملية الإنتاج التي تستهدف أولا وأخيرا المصالح القائمة وزيادة فعاليتها، فالمنتجات ذاتها، ووسائل الإعلام الجبارة تسيطر، وتبعث وعيا زائفا... ويصبح الفكر والسلوك ذا بعد واحد»[21]. إن المجتمع الصناعي المعاصر - في رأي ماركوز - هو مجتمع السيطرة الكلية، فهو يملك القدرة على امتصاص كل طاقة رفض لدى أفراده، وقادر على تعبئة جميع طاقاتهم الجسدية والروحية لحمايته. فالحاجات التي يوفرها مجتمع «التكنولوجيا» المعاصرة هي حاجات وهمية لا تسهم إلا في مزيد اغتراب الإنسان ذي البعد الواحد، ومزيد ضمان استمرارية هذا المجتمع الذي يربي أفراده شيئا فشيئا على الاستغناء عن الحرية بوهم الحرية، كمن يتوهم أنه حر بمجرد أن يختار سادته.

وذلك بتحويل الجسد إلى منظومة إخضاع، بتطويعه وبإرغامه وإكراهه على الصمت، واختزاله في بعد واحد لأن الجسد «ليس له من القيمة إلا متى كان منتجا ومستعبدا في الآن ذاته»[22]. إنها جينيالوجيا الفرد الحديث من حيث هو جسد طيع صامت، منتج يحقق مزيدا من الربح.

وهكذا يرتبط استعباد الجسد ومزيد قهره بتكثيف الإنتاج؛ فبمزيد الضغط على الجسد المنتج؛ جسد أضحى يقبل اغترابه، بل ويعمل بتفان وبكل إخلاص على توفير مزيد من الإنتاج فمزيد من الربح لجلاده لتزيد وطأة اضطهاده عليه وابتزازه واستغلاله له. هكذا يتحول الجسم والفكر إلى أدوات للعمل المغترب «وهما لا يمكنهما أن يؤديا وظيفتهما بهذا الأسلوب (أي كأدوات للعمل المغترب) إلا إذا تنازلا عن حرية الذات والموضوع الخاضعين للجنسية التي تؤلف، هي الرغبة، أصل عضوية الإنسان»[23].

إن حضارة القمع - بتعبير ماركوز - تلزم الفرد بالتنازل عن الرغبة، أصل عضوية الإنسان، لذلك فهي تشرط سلوك الإنسان جسميا وعقليا، وتحبط ملكاته وتقمع مخيلته وذاكرته، وتفقده القدرة على التمييز بين الحقيقي والمغالط... من ثمة يكشف ماركوز عن تاريخ الإنسان كتاريخ لقمعه الاجتماعي والعقلي والجنسي، وعصرنا يكشف بلا منازع عن أرقى صورة من صور القمع هذه! قمعا حلوا منظما ومؤسساتيا معقلنا ومشروعا.

إن التكنولوجيا المعاصرة بدل أن تكون قوة تحررية، تحرر الإنسان من سلطة الأشياء والطبيعة، حولت البشر أنفسهم إلى أدوات، فالإنسان المعاصر أصبح عبدا للخطط الإنتاجية، عبودية يرتضيها العبد ويدعمها بعد أن افتقد الوعي بافتقاده الحرية! إذ لا تفعل الحضارة الراهنة، حضارة الإنتاجية، سوى قمع إرادة التحقق الذاتي «وإقبار الإمكانات الحقيقية للتحرر»[24]. إن التكنولوجيا المعاصرة تعقلن استعباد الإنسان وتشرع اغترابه. فواقع الإنسان، الذي بات خاضعا لجهاز تقني يزيد من الرفاه ورغد الحياة بزيادة إنتاجية العمل، لا يهتم بنقص وفقدان الحرية كمقابل؛ فالعقلانية التكنولوجية لا تضع شرعية السيطرة موضع اتهام، بل تصونها وتحميها «فيصبح الأداء العقلي مواكبا لمجتمع كلي استبدادي»[25]، مجتمع يحذق تطويع الذوات ويحكم وضع القيود الكابتة على الجسد فلا يجب أن يوجد جسد غير منتج؛ فالمجتمع في حاجة إلى كل الأجساد؛ جسد يحتقره ويحافظ عليه.

إن السلطة المبثوثة في كل مكان تمارس عليه هيمنة، فلا يكتسب قيمة ويكون نافعا مجديا إلا عبر الربط بين الإنتاج والاستعباد، فالجسد لا يكون منتجا إلا متى كان مستعبدا؛ والإنتاج الوفير لا يفضي إلى القمع بل يزيده حدة، ولا يشبع حاجات الإنسان الحقيقية بل يشبع نهم المنتجين المهووسين بالربح الأوفر، ما يزيد في اغتراب العمل، اغتراب خطير ومنظم للجسد. «إن العمل الإنساني لمغترب في نظام الأجرة فهو يتجر به باعتباره قوة عمل منفصلة عن الشخص، وهو يعامل باعتباره أمرا خاضعا لقوانين السوق»[26].

مل الذي اقترن بالحياة، بل اعتبر هو الحياة، أضحى يرسخ شعور العدمية واليأس واللامعنى واللاعدالة... إنه ضياع « في فعل بلا معنى؛ في نشاط تافه بالمعنى الحقيقي للكلمة، إنه بلا أفق»[27]. نشاط لا يكشف الذات لذاتها، بل تخفيها؛ حركة لا تحققها وتؤكد ذاتيتها، بل تسلبها شخصيتها وتنفيها فلا تكون الذات ذاتها إلا خارج العمل، وخارجه لا تمارس ذاتها الإنسانية إلا فيما هو بيولوجي صرف، إنها داخل العمل وخارجه ذاتها غريبة عن أناها فلا يحس بأنه يفعل بحرية إلا حين قيامه بوظائفه الحيوانية وفي المقابل يحس انه حيوان حين قيامه بوظائفه الإنسانية الخالصة «فما هو حيواني يصير إنسانيا، وما هو إنساني يصير حيوانيا»[28]. ففيما يفترض أن يتحقق الإنساني في الإنسان وتنمى طاقاته الإبداعية الخلاقة يتحول الإنسان إلى مجرد شيء محض؛ حيوان يفعل بآلية؛ أداة تحقق المنفعة؛ وحيث لا يملك العامل إلا جسده يجد نفسه مضطرا ليضعه في الميزان من أجل الخبز، يبيعه بأجر زهيد لا يتكافأ مطلقا وقوة عمله « هو يبيع هذه الفاعلية الحيوية للغير لأن نشاطه الحيوي لا يمثل بالنسبة إليه إلا جزءا من حياته بل تضحية بها وقهرا لها»[29]. اغتراب يتعاظم باضطرار العامل للعمل، وازدياد في إحكام القمع وإحكام تشريعه وعقلنته.

إن الحضارة الراهنة تقوم على الإنتاج والاستهلاك اللذين ينميان القمع ويبررانه؛ إنها حقا بارعة في التجمل؛ تتفنن في مواراة بشاعتها فهي لا تكشف عن موقفها القمعي للجسد، ولا تمارس هذا القمع بصورة مكشوفة، بل تحدده وتقيده وتوجهه بما يخدم أغراضها؛ فإن كانت تشجع على عرض الأجسام الفاتنة العارية فليس ذاك رد اعتبار للجسد المطرود من بيت الحكمة؛ أو عزما منها لبناء جسد غير مكبوت[30]،فليس اعتناؤها هذا المتزايد بالجسد وعنايتها الفائقة به تلك التي لم يحظ بها قبل، إلا لمزيد إذلاله والتنكيل به؛ إنه عنف آخر على الجسد؛ جسد بات سلعة تنتج بالجملة؛ تباع وتشترى، تخضع لقوانين السوق، قانون العرض والطلب[31]. وتقوم وسائل الدعاية بدور كبير في تضخيم صور نمطية للجنس وفرضها على أذواق الناس فرضا «أضحى الجنس وسيطا لمؤسسات الدعاية والإشهار»[32]، بدل أن يكون استجابة وإشباعا للرغبة والدافع والميل. أضحى له قيمة سلعية، بضاعة ثمنها بخس «فالعاملات والبائعات الجميلات، الفاتنات اللاتي يثرن الغرائز والشهوات ويوقظن الإيروس بكل وسائل الإغراء؛ والشباب ممن يفيضون حيوية ورجولة آلوا سلعا رائجة مربحة»[33].

لم يعد ثمة ما يدعو إلى الخجل من الجسد، بل أبيح إبراز مفاتنه وانتشار عرضه على أوسع نطاق لينحط ويبتذل أكثر فأكثر، ومن دون إشباع له حقيقي أو متعة حقيقة. يغرق الإنسان المعاصر بالصور واللافتات الجنسية، ولكنه يظل على حرمانه بل نضاعف رغبته ولا نشبعها إلا وهما. انه مزيد من القمع والعنف المسيطرين على نظرة المجتمع إلى الجنس. لا حرمان ولا إشباع، قمع آخر للإيروس أشد نكالا وأعمق فظاعة.

إن تنامي الاهتمام والعناية بالجسد ليس الغرض منه إشباع رغباته بل العمل الدائم على كبتها في الحضارة، إنه تنكيل بالجسد فتنكيل بالذات، إنها تكنولوجيا سياسية للجسد تشتغل على السيطرة على الجسد [34]. فهل له أن يروي لنا قصة السلطة، سلطة تقصيه وتنفيه وتهمشه وتستعبده، إنه المتخفي، المحتجب المسكوت عنه، اللامقال، الغائب المغيب والأشد حضورا.

السجن الذي يحتجز الجسد، هو الوسيط الذي يقص رواية السلطة. سلطة الجسد لعبتها المفضلة، فكيف تجعل منه تابع موطن ممارساتها القمعية، لم عنفها على الجسد، من أين يستمد مشروعيته وهو وحشي سادي وحتى وهو أكثر لطفا وعزوفا عن الإيذاء؟ وألا يكون العنف أحيانا الطريقة الأمثل التي تؤمن سماع صوت الاعتدال؟

التشريح السياسي للجسد الإنساني : ألم الجسد سياسيا

ينظر إلى العنف باعتباره لا شيء أكثر من التجلي الأكثر بروزا للسلطة، كل سياسة إنما هي صراع من أجل السلطة، والعنف إنما هو أقصى درجات السلطة. والوجود السياسي للإنسان وجود يوجهه عنف[35].

إن مظاهر الإكراه والقهر والإقصاء تتغلغل أعمق فأعمق فيما نسميه واقعا، وهي المظاهر التي شغلت اهتمامات فوكو ومثلت الأرضية المعرفية لفلسفته وهو يقتحم المسكوت عنه ويفكر في اللامفكر فيه مزيحا القناع عن اللاإنساني يمارس على الإنسان، كاشفا عن رهان السلطة وهاجسها، ألا وهو إخضاع الأجساد من خلال «التشريح السياسي للجسد الإنساني» «فالجسد يتنزل تنزيلا مباشرا في مجال سياسي، وعلاقات السلطة تمارس عليه هيمنة مباشرة. إنها تستثمره وتطبعه وتقومه وتنكل به وترغمه... وتكرهه...»[36].

في كتابه «المراقبة والمعاقبة... مولد السجن» يستقصي فوكو مظاهر الإكراه والإقصاء والإنسانوية التي تمثل حقيقة الغرب المتوارية، وهو تأصيل «أركيولوجيا المنظومة العقابية» وموقع السجن باعتباره وسيلة عزل وحجز ونفي وإبعاد وتهجير. وممارسة عقابية واستحواذ عليه: داخل هذه المنظومة.

استلزم العقاب - كما يشير فوكو - تشييد سجون جديدة قريبة لم تعد تبعد على المتساكنين الذين أضحوا يألفونها فلا يثير فيهم ما يحدث فيها السؤال.. ولعل محاكمة «داميان»، كما صورها فوكو في بداية كتابه «المراقبة والمعاقبة» تكشف عن طبيعة العقاب الوحشي والبربري الذي يخضع له الجسد. عقاب كانت السلطة آنفا تترك علاماتها واضحة على الجسد. فالجريمة والعقاب كانا علنيا، بدنيا متوحشا، فعقاب الجريمة ظل - كما يرى فوكو - مرتبطا بالتعذيب وإحداث أقصى الآلام بالجسد، آلام تعلن عن هوية الجلاد، بما يتجلى من علامات واضحة على الجسد.

كان العقاب علنيا، عقابا بدنيا متوحشا أكثر منه متحضرا. يقول فوكو إن العقاب على الجريمة، من حيث هو وسيلة للضبط الاجتماعي، ظل مسرحا للتعذيب والألم الذي يدمر الجسد حتى منعطف القرن الثامن عشر؛ وتغيرت منذ ذلك الحين أساليب المعاقبة فحل اللين الظاهري محل القسوة، «تعذيب حلو» يتخذ في عصرنا الراهن «عناصر وشخصيات قضائية راقية» تحاكم الروح عبر محاكمة الجسد، ولكن ذلك لم يغير من مؤهلات القضاة ومبرراتهم، بل ساعد فقط في إعفائهم من مسؤولية الفعل العقابي، على نحو أخفى عنفهم العلني، عنف تستقطبه السجون داخلها، عنف خفي ومبرر في الآن نفسه، على نحو يساعد معه هذا العنف - الذي يتقنع ويتخفى تحت ستار القانون - السلطة على خلق هذا القانون ويواكب هذا النمط الجديد من العقاب الجديد من «تكنولوجيا العنف» - فيما يرى فوكو - ويخدم غايات اجتماعية وسياسية واقتصادية جديدة.

فبإمكان السلطة الآن أن تعيد البناء القانوني للجريمة، وأن تنتج الدليل عليها على نحو يعترف معه المتهم بالجرم ويقر بهذه «الحقيقة» المستنبطة قانونيا. قانون يمارس آليات القسر والإلزام وشتى طقوس وعمليات تطويع وإخضاع الأجساد، وإن تغيرت إشكال العقاب وأضحت

أقل قسوة وفظاعة، أكثر ليونة، تعذيبا حلوا يمارس تحت ستار القانون وباسمه، قانون يشرع العنف ويعقلنه، يبلور ما يسمى تكنولوجيا العنف. هذا النسق الجديد للإخضاع، وهذه العقوبة الجسدية، وهذه التقنيات المسلطة على الجسد إنما هي «تقنية الجسد السياسية»، وليس السجن إلا تجسيدا للتقنية التأديبية الانضباطية، فقد يكون العقاب أقل قسوة، أكثر ليونة، ولكنه أكثر شمولية وأكثر إجبارية. فسلطة العقاب تدمج أعمق فأعمق داخل الجسم الاجتماعي. جسد هو لعبة السلطة التي لا تنفك عنها إذ لا تنفك كقوة إرغام وإكراه وعنف تتفنن في ابتداع آليات تعذيبه، وتطهيره وتمزيقه والتنكيل به؛ إنه موطن ممارساتها القمعية: تنفيه وتحذفه، تطرده وتستبعده، تهمشه وتذله، تفصله عن العقلاء وتعزله أو هو يجلد ويقمع داخل الزنزانة أو هو موءود في السجن أليس هو عاصيا ومتمردا وثائرا عنيدا يجب عقله بردعه ومعاقبته؟ إلا أن أساليب ونماذج العقاب تغيرت، فلن يشهر من الآن فصاعدا بعقابه وبتعذيبه، ولن تتجلى آثار التعذيب مطلقا، سيختفي الجسد الممثل الجزائي ويكف القصاص عن أن يكون مشهدا أمام الملأ، ولم يعد الجسد موضوع فرجة يعرض ممزقا، مبتورا، يئن ويصرخ للمشاهدة. اختفى الجسد المعذب إذ عم الصمت والكتمان والتستر في فن تعذيب الجسد، أضحى الألم أكثر لطفا، والتعذيب أقل وحشية، والعقاب أقل قسوة وأكثر لينا، تعذيب لا يترك له أثرا، فلا يد تقطع ولا عضو يبتر، ولا تجريح في الجسد ولا علامة في الوجه... كف التعذيب عن أن يمارس هذه البشعات التي قد تفوق شراسة الجرائم التي ارتكبها الجسد المعذب ذاته. بدأ الصمت يطوق الجسد، فلم يعد الجسد حاملا لآثار السلطة، تفطنت السلطة البشعة لضرورة إخفاء بشاعتها. وأضحت العدالة تخجل من عنفها ففضلت ألا تعلن عنه وبدأت تتجمل بأدوات تنفيذية توهم بأنها منفصلة عنها، إليها توكل مهمة التعذيب تحت ستار السرية.

لم يعد الجسد هو المستهدف إنه الأداة، عليه تطبع القوانين، وعليه يمارس التعذيب «الحلو»؛ تعذيب وإيلام بأيد نظيفة لم تعد قذرة فلا تشعر بالأذى، وليس الهدف سوى سلب الحرية، يعنف الجسد ويستخدم لمصادرة الحرية، فليس الهدف من إيلامه إلا حرمان السجين من حقوقه وأوكدها حريته.

يكشف فوكو عن الألم البطيء والمحسوب وثمنه إعدام الحياة. يؤسر الجسد، ويتخذ رهينة بغرض استعباد الفرد، سلب حقوقه وحريته، سلب ما به يكون إنسانا. إنه سلب للإنساني في الإنسان.

إن ثمن العنف على الجسد هو الحرية؛ وما ظل الجسد لعبة في يد السلطة، ظن الأنا أنه حر ولن يدرك زيف هذا الظن.

إن التعذيب الناعم والهادئ والصامت والمقنن بدقة عقوبات أقل نيلا للجسد بصورة مباشرة ونوع من التكتم في فن التعذيب، «مجموعة من الآلام أكثر رفاهة، وأكثر تبطينا، ومعراة

من الزهو المنظور»[37] ليس مرامه إلا صناعة الأجساد الطيعة الصامتة؛ فلا يكشف الجسد عن حضوره إلا كجسد خاضع صامت وطيع. إنه الأداة التي تعلن موت الذات، فالذات لاتزال مطاردة، مراقبة، محتجزة وخاضعة خضوعا كليا، إنه تأكيد استحالة تحررها.

إن طوق الجسد ووضعه بصورة دائمة تحت المراقبة وإن ظلت العدالة لاتزال تستهدف الجسد وإن أضحت أكثر نعومة في التعامل معه فلكي تحرمه من كل حقوقه، الحرمان من الحياة، من الوجود، وأمام «عدالة الحكام» يجب أن تصمت كل الأصوات.

ألغيت منذ القرن الثامن عشر السلاسل التي كانت تجر المحكومين؛ وانطفأ العيد القصاصي الكئيب ولكننا نرى المشهد اليوم ينبعث من المقصلة من جديد، ليبعث رعبا غامضا يلف كلا من الجلاد والمحكوم والمشاهد.

يتكرر قطع الرأس في لحظة، ونعود إلى العنف وإلى الألم؛ هكذا نعود مجددا إلى المشهد الكبير للعقاب الجسدي؛ تجربة أخرى للجسد المعذب.

أجساد تجلد حتى الإغماء، تعلق بالسلاسل داخل أقفاص حديدية (غوانتانامو) أشبه ما تكون بأقفاص حيوانات الغابة، تثير الفزع والاشمئزاز في أي نفس إنسانية. انتهاكات فاضحة للأجساد، وشتى ضروب العنف يمارسها الجلادون الجدد. المشنقة، ومنصة الإعدام، والسوط... في تاريخ التعذيب من علامات البربرية إلا أن الحضارات الأكثر تقدما توصي باستعمالها وتمارسها اليوم.

أين احترام قدسية الجسد فيما يفعله هؤلاء الجلادون الجدد حيث تنتهك كل الحرمات وتضرب الأجساد غالبا من دون جرم ارتكب بكل وحشية وبربرية جاوزت كل الحدود (سجن أبو غريب، غوانتانامو، المجازر الإسرائيلية في غزة...)؟

سيظل الجسد يصرخ، وسنظل لا ننصت لصراخه المقهور بداخلنا، وسيظل الإنساني مثلا أعلى ينسجه الخيال الجريح، وستظل الحرية والحق والديموقراطية أشباح.

الهوامش

1 Platon: Phédon, Paris (Les Belles Lettres) 1963,66d-66a

2 Ibid, 66b-66e

3 Ibidem.

4 الفارابي: «فصوص الحكم»، (تح: محمد حسن آل ياسين)، بغداد 1976، ص 64 - 82 - 86.
«إن النفس على الحقيقة - عند الفارابي- هي كمال الجسم، وأما هي فكمالها العقل» - والإنسان هو العقل. أما الجسد في الرؤية الصوفية فيأتي من أصل المعنى اللغوي للكلمة، الذي يعني التحقق والظهور، وفيه يقول محيي الدين بن العربي في تعريف الإنسان «فلهذا تقرر عندنا أن الإنسان نسختان: نسخة ظاهرة ونسخة باطنة». «إنشاء الدوائر»، ليدن (بريل) 1339، ص 21.

5 ابن سينا: «الشفاء» -كتاب النفس- تح: فضل الرحمان، أكسفورد 1959، ص 16. من خلال هذا البرهان حاول الشيخ الرئيس ابن سينا أن يثبت أن الإنسان، إذا تجرد من تفكيره في كل شيء من المحسوسات أو المعقولات حتى عن شعوره ببدنه، فلا يمكن أن يتجرد عن تفكيره في أنه موجود وأنه يستطيع أن يفكر. وهذا البرهان قريب من برهان ديكارت (القرن السابع عشر) الذي يقول فيه: «أنا أفكر؛ إذن أنا موجود» (cogito ergosum) وأن من ماهيته أنه يفكر. انظر «النفس عند ابن سينا»، نصوص جمعها وقدم لها الدكتور ألبير نصري نادر، بيروت (دار دمشق) 1962، ص14.

6 ابن سينا: «كتاب النفس»، تح: فضل الرحمان، ص 107.
يؤكد ابن سينا أن الجسم محتاج إلى النفس والعكس وأن تعينه وتحققه لا يتمان إلا إذا اتصلت به نفس خاصة: لذا كانت النفس هي مصدر حياة الجسم وحركته.

7 «أنا موجود ما دمت أفكر» ديكارت: «التأملات» -التأمل الثاني. راجع أيضا :
R.Descarte: "Meditation" Seconde (oeuvre et lettre), Paris (Gallimard) 1973 p.772-872

8 R.Descarte: "Discours de la Méthode" ,(Quatrieme partie), Paris (Gallimard) 1973.
راجع أيضا ديكارت «حديث الطريقة»، ترجمه وراجعه وقدم له عمر الشارني، (تونس - دار المعارف) 1987، (الفصل الرابع)، ص123 و124. يكتفي ديكارت في كثير من النصوص، كما في هذه الفقرة، بتأكيد أن النفس أو الروح أسهل وأيسر على المعرفة من الجسم. «حديث الطريقة» نفسه، ص 125 ، هامش 37.

9 Spinoza: Ethique , Liv III, trad de Robert Misrahi, Paris (P.U.F), 1980.
انظر أيضا سبينوزا «علم الأخلاق» (الجزء الثاني: في طبيعة النفس وأصلها)، ترجمة جلال الدين سعيد، (دار الجنوب) تونس (د.ت)، ص 85 وما يتبعها...

10 المرجع نفسه: Spinoza: "Ethique" LivIII...

11 Nietzche: Ainsi parlait Zarathoustra, Trad, M.de Gandillac, Paris (Gallimard) 1987, P45 & 46.

12 M.Merleau-Ponty: Phénoménologie de la Perception Paris(Gallimard) 1945, P106-108

13 Ibid : Merleau- Ponty: Phéno.

14 النظم القانونية الحديثة (ونظم العقاب التي تخدمها هذه النظم) تمثل سلطة اجتماعية تخفي نفسها خلف ادعاءات الاهتمام الإنساني بالمواطن. غير أنها تسعى في الحقيقة إلى جعل المجتمع «سجنا كبيرا» يغدو فيه الضبط هدفا بحد ذاته. وهو الذي يروج له «جهاز القوة» ترويجا فعالا في المجتمع الغربي الحديث، يوصلنا الجسم الإنساني الذي نصل من خلاله إلى السيطرة على الجماعة، وعلى النوع، وفي نهاية المطاف على الحياة نفسها. جون ستروك: «بالبنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا»، تج: د. محمد عصفور

(عالم المعرفة) 206، الكويت 1996، ص147 -149.

15 عبدالرزاق الدواي: «الثورة في علم الهندسة الوراثية وحقوق الإنسان... إشكالية الاستنساخ البشري»، عالم الفكر: (عدد خاص عن الجينوم) الكويت /2005 مج:31، ص 124.

16 المرجع نفسه، ص 124.

17 Claude Levi-Strauss: Antropologie Structural II, Paris (Plon) 1973,P 343,344.

18 Michel Foucoult: Surveiller Punir" - Naissance de la Prison-?, Paris (Gallimard)1975,P31-32.

19 Georges Canguilhem: "Qu'est-ce que la Psychologie?" in Cahier pour l'Analyse, nº 1et2 .

20 إن التطور الحضاري اقتضى تشديد القمع وإلحاقه تدريجيا بأشكال السيطرة التكنولوجية واللاشخصية: ولئن تنوعت أشكال السيطرة، فإن ما لم يغب أبدا هو سيطرة الإنسان على الإنسان. انظر: محمد جوة: «مفهوم القمع عند فرويد وماركوز»، تج: فتحي الرقيق، (دار محمد علي الحامي) تونس؛ (دار الفارابي) بيروت 1994، ص 132 و133.

21 Hebert Marcuse: One-Dimensional Mann , Boston (Beacom Press) 1966P.155-158.

يرى ماركوز أن السيطرة في هذا المجتمع تأخذ شكل إدارة، وهذه الإدارة توفر للناس حياة رغد ورفاه تتوحد في سبيل حمايتها المتناقضات. ذلك هو الشكل المحض للسيطرة. انظر قدري قلعجي،«ماركوز»، (آفاق عربية)، بغداد، السنة السابعة 1981، ص78.

22 M.Foucoult: "Surveiller et Punir . P36.

العنف أخذ يسيطر علينا بشكل واضح تحت ستار «التسلح التكنولوجي» قد لا تكون مصادفة أن تتطابق هذه الأحداث الخطيرة، مع التقدم، الذي أصبح حقيقيا، في مجال العلوم الإنسانية، مع تدرج المعرفة البطيء، والحتمي نحو الضحية البديلة وأصل العنف في كل ثقافة بشرية. انظر: رينيه جيرار، «العنف المقدس»، ترجمة جيهاد هواش وعبدالهادي عباس، دمشق 1992، ص 262.

23 Herbert Marcuse: Eros And Civilization , London (Allen lan The Penguin Press) 1969, P 45 & 46.

24 H.Marcuse:"Negation", Boston(Beacon Press) 1969, P236.

25 H.Marcuse: "One-Dimensional Man", P108,157.

26 Paul Ricoeur: "Histoire et Vérite" , Paris (Seuil) 1955, P263.

27 المرجع نفسه: P.Ricoeur: "Histoire" .P224

28 Kostas Papaioannou: Marx et le Marxism , Paris(Flammarion) 1972,P40

29 المرجع نفسه: "Marx et le Marxisme" ,P40

30 إلى جانب المتاجرة بالأجساد وبالأعضاء، يضاف إلى ذلك الإشهار الإعلامي الذي تنقله القنوات التلفزية والأشرطة السينمائية، وما تطرحه هذه الإعلانات الدعائية المحرضة التي تغرق أبصارنا بمشاهد وصور الأجساد العارية -المغرية، من ثمة تبرز لنا حمى التجميل وعملياته الجراحية التي باتت تشمل جل أعضاء الجسد، وما جرت على أصحابها من سلبيات وتشويهات عضوية ونفسية بعد إجرائها لتلك العمليات.

31 هناك إسهامات تمثلها جهود متواضعة ليس في محو بعض فظائع زماننا بل على الأقل في كشف الجلادين..(فيما يخص «استغلال عمالة الأطفال»وهو موضوع مثير للألم. فالطفولة ليست دوما سعيدة كما عاهدناها، هناك أطفال في سن الخامسة أو السادسة يعيشون مآسي يندى لها الجبين ويصعب وصفها؛ يعملون في الحفر داخل المناجم، وفي قطع الحجارة، وصنع الآجر والفخار، وفي حياكة الزرابي بدل أن يذهبوا إلى المدرسة، وبدل أن يلعبوا ألعابهم الطفولية. د.عبد

الوهاب بو حديبة: «التقرير العالمي للأمم المتحدة» عن «استغلال عمالة الطفولة»، جنيف - نيويورك 1982.

32 R.Barthes "Le Système du Monde" , Paris (seuil) P261-292-263.

يحدثنا رولان بارت عن جسد عارضة الأزياء أو فتاة الغلاف، فلا يرى في وظيفتها أي بعد جمالي، وظيفتها الأساسية ليست جمالية إذ لا يتعلق الأمر بتقديم جسد جميل خاضع لقواعد معيارية تتعلق بالتوافق الشكلي، بل بجسد تبدل شكله بغرض إنجاز عمومية شكلية ما يعني بنية. يترتب على ذلك جسد فتاة الغلاف ليس جسد أحد من الناس إنه شكل محض لا يتحمل أي محمول وبنوع من تحصيل الحاصل يحيل إلى الثوب نفسه. هناك إكراه بنيوي يتحمل الجسد عبر نظام معقول من العلامات وانحلال المحسوس في الذات، يفقد هذا الجسد معانيه وهو يتحول إلى أداة تحقق رغبة أخرى ليست هي رغبة الجسد، بل هي تتحداه لتنصب على الإنتاج المعروض، استثمار اقتصادي للجسد يمهد لاستعباده سياسيا.

33 Paul.A.Robinson: "The Freudian Left" ,(Harper Colophon Books)1969, P12,24.

34 M.Foucault: "Surveillez et Punir" , P35 .

35 العنف بطبيعته أدواتي، وهو ككل وسيلة، يظل على الدوام في حاجة إلى توجيه وتبرير في طريقه إلى الهدف الذي يتبعه، ويحتاج إلى تبرير يأتيه من طرف آخر. إن السلطة والعنف، على الرغم من كونهما ظاهرتين متمايزتين، عادة ما يظهران معا. وحيثما يتم التوليف بينهما يتم إبراز السلطة باعتبارها العامل الأساسي والمسيطر. راجع : حنة أرندت، «في العنف»، ترجمة إبراهيم العريس، (دار الساقي) بيروت، 1992ص45 و46.

36 M.Foucoult: "Surveiller et Punir" , P31-31

37 راجع الترجمة العربية لمؤلف ميشال فوكو: «المراقبة والمعاقبة - ولادة السجن»، (مركز الإنماء القومي)، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع الصفدي، بيروت 1990، ص 51 وص 36 من النص الفرنسي.

يقول م. فوكو «جعل العقوبة وقمع اللاشرعيات وظيفة اعتيادية عامة للمجتمع الهدف منها الوصول إلى عقاب أكثر شمولية، والغرض من ذلك إدماج سلطة العقاب بصفة أعمق داخل الجسم الاجتماعي. انظر:

M.foucoult: "La Société Punitive" , in M.Foucoult,

"Resumé des Cours 1970-1982" , Paris (Jalliard)1929,P51

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 37 أبريل - يونيو 2009

ضريبة «السعادة»: الإشهار وتوثين الجسد

د. الصادق رابح (*)

«إن الاختراع العبقري للنظام الإعلامي هو أن يرضينا حتى التخمة بالمظهر، وبعبارة أخرى أن يحتلّنا باللاشيء. (...). لم يعد القمع بالقوة ضروريا لأي إخضاع مادام يكفي احتلال العينين لأجل شغل الرأس ومعه مكان الاحتجاج المحتمل»[1].

تمهيد

من المظاهر التي تؤثث عالم اليوم، بغض النظر عن الفضاءات الثقافية التي يقيم فيها الأفراد، صورة الذات عن الجسد الذي «تتموقع» فيه[2]، والتي تميل إلى كونها تتّسم بعدم الرضا، وقد تصل أحيانا كثيرة إلى التأثيم والتوضيع (من وضيع)، ثم إلى حالة صراعية انفصامية تنتهي إلى التخلص من هذا الحامل غير المُثمَّن. فالحياة المعاصرة، حيث الغلبة للآني والعابر، تدفع بالأفراد دفعا إلى ممارسة القهر والغلو مع ذواتهم وذلك بحثا عن سمات كمالية في كل شيء.

إذ تحول هؤلاء إلى «ضحايا» هواجس جنونية تسكنهم، بعد أن غدوا عاجزين عن فقه الواقع المادي بتناقضاته الكثيرة. فالصورة المثالية التي تتطلع إليها هذه الفئة من الأفراد: «أن تكون الأفضل»، تحوّلت إلى سقف وجودي، وغدت وسيلة في قهر الذات بدلا من أن تكون أداة في تثمينها.

(*) كلية الاتصال، جامعة الشارقة، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة.

فالبحث المتواصل عن الكمال الذي تسوّق له الميديا عبر آلياتها الإشهارية الإغرائية يخلق عند الفرد الإحساس بعدم الرضا. فكل ما يشكِّل ذات الفرد ويؤثث حياته غدا غير مقبول، ابتداء بالوضع الاجتماعي، مرورا بالصورة الجسدية، ووصولا إلى المكانة الاقتصادية، إذ إن هناك دائما تطلعا إلى الآخرين وما يملكون. وهو ما يجعل الفرد يعيش عراكا دائما مع نفسه، يتحداها أحيانا «باقتناء» نظارة شبابية اصطناعية يوهم بها نفسه والآخرين من حوله. وبما أن مخيلة هذه الفئة من الأفراد تدفع بها إلى الاعتقاد أنهم يعيشون في سياقات عدائية، فإنهم حريصون دائما على التفوق على أحد ما، أو مغالبة ذواتهم نفسها والفوز عليها! إن الوعي بالذات وبالعالم عند هؤلاء غالبا ما يكون مصحوبا باليقين بأن الحياة كلها ليست إلا صراعا، وأن «الفوز» يستدعي الانتماء إلى فئة «الرابحين». فالحياة بهذا الشكل تحديات لا تنتهي، و«سعيد الحظ» من يفوز فيها دائما. أما متعة الوجود والحياة عموما، فلا وجود ولا وزن لها.

ولا مراء أن يكون الأمر هكذا بعد أن تهاوت جميع المؤسسات الاجتماعية التي تحتضن الفرد، ابتداء من العائلة، والمدرسة، والدين، وغيرها. فالفرد المعاصر تغيب عنه معالم توجّه مساراته الحياتية ؛ فهو مدعو إلى ترقيع الفتق بذاته وابتداع قيم لسد الفراغ الذي تركته «الحكايات أو السرديات الكبرى» الديني والدنيوي منها، والبحث داخله عن قوة تدفعه إلى الالتزام بها؛ وهو ما يدفعه إلى اقتراف كثير من «الحماقات»[3].

وفي ظل هذا الغياب للمعالم واستبدال ترقيعات لحظية عابرة بها، يجد الفرد نفسه يثمن الجسد ويعلي من شأنه، بل يستثمر فيه وجوده باعتباره، كما يعتقد، القيمة الأوحد والأكثر إمكانية في التّحقق. ومن هنا يعمل على إعادة تشكيله، وتحويله، مستخدما إياه نقطة مرجعية ضمن سياقات تتسم بالتماثل والرتابة. بل يكرس كأداة في فتح باب التواصل مع الآخرين أو غلقه. فهو وحده المسؤول عن عزلة وانفصال الأفراد عن الآخرين، أو قدرتهم على توثيق علاقتهم بهم. إن الجسد، باعتباره «(...) لسانا، ونسقا، وسننا، (...) وخزانا للدلالات (...)»[4]، يغدو بهذا الشكل أداة للتواصل بنجاح أو عائقا في تحقيقه؛ ذلك أن الجسد «لا يوجد، بعبارة آلان غوتييه، إلا من خلال علاقاته مع الأجساد الأخرى»[5]. والأمر كله يرتبط «بحالته»، فكلما كان الجسد متألقا، ويتدفق شبابا، وذا قوام رشيق، استطاع أن يجذب الانتباه بسرعة أكبر من الأجسام الأخرى التي لا تتوافر لها هذه «المزايا»[6]. إن معاينة هذا الأمر ربما تبدو للبعض عبثية نوعا ما، لكنها واقع يكفي الالتفات إليه قليلا لمعرفة أنه أصبح يحتل مساحة تتسع يوما بعد يوم حتى في المجتمعات التي تحث الخطى نحو «الحداثة» و«ما بعد الحداثة» وأخواتهما. فقد انقلب السحر على الساحر وتحوّلت الرغبة في تحرير الجسد من كل أشكال التابوهات التي كانت «تسيّجه» إلى مأزق، بعد أن تحول هذا الجسد إلى «السّيد» الذي يقف عنده السقف الوجودي للأفراد. فقد غدا محور الوجود كله، يُنصت إليه

ويجمل، لأنه الواجهة الوجودية للأفراد وأداتهم في استعراض ذواتهم أمام الآخرين. ولا عجب والأمر كذلك، أن يتموضع هذا الجسد كأداة في التعرف على «هويات» الأشخاص، بل إن ما كان يحيل، إلى زمن قريب، إلى شخصياتهم «الحقيقية»، أصبح معطلا وغير ذي فائدة.

إن التغيرات الكبرى والعابرة التي يعرفها مجتمع ما غالبا ما تنعكس، بطريقة مباشرة، على حياة الفرد وكيفية إدارته لذاته. فالمجتمع الذي يخترقه الوهن وقد تشظى إلى عدد هائل من «القبائل» الصغيرة، لا يمكن أن ينتج إلا فردا يعيش في متاهة اجتماعية وسيكولوجية تختلط عليه مساراتها، محبطا ومسكونا بالبحث عن انتماء يمكن أن يوفر له حدودا دنيا من الاطمئنان والأمان. كذلك فإن التصدعات التي تعرفها الروابط الاجتماعية تتمظهر في الميل المتزايد للأفراد إلى الانطواء على الذات، وغياب التواصل مع الآخرين، والخوف من الآخر باعتباره غريبا، وتكرس صورة دوغمائية تقوم على مبدأ «أن كل شيء ممكن إذا ما استثمرنا أقصى ما لدينا»، والجزع من ألا يكون الفرد «عند حسن ظن الآخرين به»، والانهيار العصبي، وغيرها من مظاهر الأزمة الاجتماعية والفردية التي يعرفها العصر[7]. والحاصل أن هذه الاختلالات الاجتماعية الكبرى (الماكرو) تجد لها تجليات على المستويات الأدنى (الميكرو)، وذلك كله ضمن النسق «الطبيعي» لتراتب الأشياء. أما الفرد المابعد حداثي، ذاك الذي تختصر «أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة (...) كينونته في جسده»[8]، فهو صورة أمينة للسياقات التي يحيا فيها، سواء كانت ذات طبيعة بيولوجية أو ثقافية.

اعتبارات منهجية

وانعكاسا لهذه الهشاشة السيكولوجية الجماعية والفردية، فإن الاهتمام «المَرَضي» بجمالية ورشاقة القِوام خاصة، وصورة الذات عموما، يمكن النظر إليها باعتبارها تمثل تجليا من تجليات الفشل، بل العجز، في إدارة الذات لذاتها. في الفقرات التالية نستعرض صورة الجسد/العلامة السيميائية كبعد ذاتي يعكس، لو بطريقة حميمية، التّحولات الثقافية التي يعرفها المجتمع المعاصر، ذلك أن «البحث في الجسد هو بحث بشكل ما في المجتمع (...)»[9]؛ وهي تحولات تتجلى في السلوكيات الجماعية لأفراد المجتمع. كما نبين أن رهانات معرفة الجسد تتعلق بـ «(...) إنتاج جسد مثالي يفضي إلى صناعة الفرد الكامل باعتباره الوحدة النموذجية لمجتمع نموذجي»[10]. ونتوقف، تحديدا بنوع من التفصيل، عند الصور النمطية و«النماذج» المؤسطرة (من أسطورة) التي تسوّقها الميديا عن الجسد، خصوصا من خلال المضامين الإشهارية، ودورها في تشكيل وبناء تصورات الجماعات والأفراد في علاقتهم بصورة أجسادهم وأجساد الآخرين، ذلك أن «الأجساد في الإشهار تمثل وسائط لنقل المعايير السلوكية العاطفية بناء على خصائص تَمثُّلِها ذاتها والأشكال العلائقية التي تولّدها في أثناء تلقيها»[11].

وحتى نتجاوز عتبات تأثيم الوسائط الإعلامية ولا نقع في فخ الآفاق الظاهرة للأشياء ونحفر بعض الشيء في البنية العميقة لهذه الظاهرة، يجدر بنا أن نبحث في السياقات المتعددة التي أنتجت هذا الاختلال والتي تغيب في كثير من القراءات والمقاربات الانطباعية. فهل يتعلق الأمر بالفعل بنمطية المضامين الإشهارية في تصويرها للجسد المثالي؟ أم أن ذلك ظاهر الأمر وأن الأزمة «الحقيقية» تعود إلى سقوط «طقوس الحياة» والمعالم التي تعودها الناس، فوجد الأفراد أنفسهم مطالبين بإدارة ذواتهم ضمن سياقات يفتقدون فيها الرأسمال السيكولوجي والرمزي الذي يؤهلهم لذلك. فكانت النتيجة أن تحولوا إلى الإشهار وما تمدهم به الميديا من «نماذج» جاهزة يستمدون منها مرجعياتهم في إدارة الذات. فتضخمت نرجسيات البعض وانكسرت همم آخرين وهم يلهثون وراء صورة عابرة لجسد عابر. وهل يُداوى العابر إلا بالعابر!

وبما أن الحقل الدلالي لتيمتي الإشهار والجسد يتموقع في كثير من القراءات[12] والبراديغمات المعرفية، فقد فضلنا المزاوجة بين مقاربات وقراءات يتقاطع فيها السيكولوجي والسوسيولوجي والأنثروبولوجي والسيميولوجي والإستاتيكي، مسترشدين في ذلك باستثمار الشبكة المفاهيمية التي أنتجتها هذه المعارف. أما دافعنا إلى ذلك فهو أن استجلاء طبيعة الديناميات والجدليات التي تحكم العلاقة بين التيمتين لا يمكن أن يكون فاعلا، معرفيا، إلا عبر هذا التعاضد المعرفي بين كثير من التخصصات. ولذلك فإن الحفر المعرفي الذي نقترحه في هذه الدراسة يروم الجمع بين المخيالي، والرمزي والواقعي.

الإشباع النرجسي أو الاستثمار الكلي للجسد

يشكل عقد الثمانينيات من القرن العشرين تحولا في نظرة الفرد إلى نفسه. فبعد أن كانت المرجعيات الجماعية توجّه أفعاله وسلوكياته في موقفه من مختلف الأنساق التي يتحرك فيها، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، أعادت هذه العشرية النظر في هذا «التعاقد» بينه وبين المجتمع، ودفعت به إلى استكشاف ذاته وإعادة النظر في علاقته بها. فأعلن «موت الجماعة»، ورفض الأنساق القائمة، واستمتع بلحظات الانتشاء وهو «ينتصر» على كل الأبويات، لكن هذا «التحرر» لم يذهب به بعيدا، إذ سرعان ما بدأ يشعر بالحاجة إلى تجاوز الرتابة ومآلاتها التي لا يتحمّلها، فوجد أن المخرج من هذا المأزق، هو الهروب إلى ذاته، وذلك من خلال الاستثمار في جسده ومخياله. وهكذا بدأ العد التنازلي، فوجدنا أفرادا يسعون إلى الذهاب أبعد من قدراتهم الجسمية، والإدراكية، والعاطفية. وكانت النتيجة أن الفرد المعاصر لم يعد لديه يقين في أي شيء، فهو متعب، ويعاني كثيرا من الهشاشة الاجتماعية والسيكولوجية، ضمن مجتمع افتقد هو نفسه المعالم التي توجه حياته.

يذهب جيل ليبوفتسكي إلى أن «التَّمثّل الاجتماعي للجسد قد عرف تحولا كبيرا يمكن مقارنة عمقه بالهزة الديموقراطية وتَمثُّل الآخر؛ ذلك أن ميلاد هذا المخيال الاجتماعي الجديد للجسد هو الذي أدى إلى ظهور النرجسية. (...) إن شخصنة الجسد تقتضي أن يكون هذا الجسد دائم النضارة والشباب، وأن يقاوم عداء الزمن له، وهي معركة تهدف إلى الحفاظ على الهوية وتطلعاتها. فالجسد السيكولوجي يغدو بديلا للجسد الموضوعي، ووعي الجسد بنفسه يصبح غاية النرجسي؛ إن حصر وجود الجسد في نفسه، وتحفيز تفكيره حول نفسه، واستعادة حميميته كلها تحيل إلى الإنجاز الذي تقوم به النرجسية. (...) إن مركزية الجسد والحرص المستمر على وظائفيته القصوى، تقود النرجسية إلى إسقاط المقاومة «التقليدية، وتجعل الجسد جاهزا ليكون أداة لكل التجارب. وباعتبارها لا تتجاوز كونها تمثل درجة الصفر اجتماعيا، فإن النرجسية تقوم باستثمار مبالغ فيه للرموز، وتعمل بوصفها نمطا جديدا للرقابة الاجتماعية على الأرواح والأجساد»[13].

تقوم القراءة التي يأخذ بها ليبوفتسكي على التداخل والتمازج بين المجتمع والفرد والجسد، مع ملاحظة أن هذه العلاقة هي علاقة أحادية الاتجاه، مضمونها أن الفرد غالبا ما يتحمل نتائج التغيرات التي تحصل في المجتمع. أما الجسد، فإنه يتعرض بدوره لإكراهات غياب الروابط وصيرورة الشخصنة. وقد وظف ليبوفتسكي مصطلح «الجسد السيكولوجي» معتبرا أنه حل محل الجسد «الموضوعي» الفيزيائي، ، وأنه تعبير عن «فقه الجسد لذاته». وقد غدا هذا الجسد متماهيا مع الذات (العارفة)، إذ لم يعد هناك تمايز أو انفصال؛ ذلك أن الجسد قد نجح في استعادة نوازعه الداخلية. بالتوازي مع ذلك، فإن الضبط الاجتماعي لا يختفي، بل يضاف إلى صيرورة «الوضع الطبيعي»، وذلك من خلال فرض قواعد يجب الالتزام بها ليكون «الفرد ذاته». «أن تكون ذاتك» ليس، إذن خيارا شخصيا، بل إن المجتمع هو الذي يفرض المعايير والرموز التي يجب على الفرد أن يستبطنها. وهذا ما يؤكد أن الفرد ليس في مقدوره تأدية كل ما يرغب فيه، على الرغم من الحديث المتكرر في كثير من الفضاءات عن «تحرير الجسد». فكل الأفعال التي يأتي بها الفرد يجب أن تلتزم بالمعايير. أما إذا تعارضت تطلعات الفرد مع هذه المعايير، فإن النتيجة ستكون الانكفاء على الذات، وانتقاد الذات والآخرين، والخوف من نظرات الآخرين.

أما دفيد لبروتون فيرى أن «الجسد هو الحاضر/الغائب؛ فهو أداة محورية في اندماج الإنسان في النسيج العالمي، في الوقت نفسه الذي يمثل فيه الحامل الذي لا غنى عنه لمجموع الممارسات الاجتماعية. فهو لا يحضر في وعي الفرد إلا في اللحظات التي يتوقف فيها عن وظائفه الروتينية، وعندما يختفي روتين الحياة اليومية أو عندما ينقطع «صمت الأعضاء الحسية»[14]. إذن فأن يكون الفرد منصتا لجسده، يعني أن يجتهد لمقاومة الصمت الذي يلفه.

وهذا الصمت هو غالبا ما يكون أصل الاختلالات المرتبطة بالنرجسية، أي الشعور بفقدان الإحساس، والفراغ الداخلي، وغياب الحس والإدراك، وعبثية الوجود. مع ذلك يجب أن نشير إلى أن الوعي بصمت الجسد يستدعي آليا وجود فضاء صامت، أو انقطاع كامل عن الآخرين، وهو ما يعني العزلة التامة.

في مقاربة لبروتون، يمكن استنتاج أن هناك جسدين، ذلك الذي يتباهى الفرد به ويستعرضه، إنه جسد «متألق، صحي، شاب»؛ وآخر ينتمي إلى الفضاء اليومي والروتيني والذي «تلفُّه ابتذالية الأيام». فهو يشير إلى أنه «إذا كان المخيال الجديد للجسد لا يؤثر في الواقع اليومي، إذ تظل تأثيراته جانبية، فإنها تتعلق بالمخيال أكثر من ارتباطها بالجسد كما يظهر في الواقع»[15]. إن الفئة الأولى من الأجساد غالبا ما تتلاشى تحت طقوس الامحاء، ويبقى أن الإمكان الوحيد لخلق «ارتباط أنطولوجي» مع أصحابها تكمن في تكثيف الممارسة الرياضية. إنها الوسيلة الوحيدة التي تتيح للشخص الدخول في علاقات مع الآخرين (الذين يظلون غير معروفين قبل هذه اللحظة)، وذلك بقبول التواصل الجسدي من خلال اليد أو جلد الآخر، إذ تفرض هذه اللعبة على الطرفين أن يمارسا تبادل الأدوار، بمعنى أن يكون أحدهما موضوعا ثم فاعلا، بعدها يكون الفاعل موضوعا، والموضوع فاعلا. لكن عموما فإن «الجسد يجب ألا يلفت الانتباه إلى عملية التبادل بين الفاعلين، حتى لو كانت الوضعية تقتضي استعراضه وتثمينه. إذ عليه أن يندمج في الرموز السائدة وأن يجد كل فرد في محاوريه خصائصه الفيزيائية الخاصة به وصورة لا تفاجئه، وكأنه يقف أمام مرآة»[16]. إن هذا الإمكان في «التماهي مع الآخر» يهدد الأمن الأنطولوجي الذي يضمن التناغم الرمزي، وعنده يدخل الفرد في مرحلة الفزع.

الجسد الاستعراضي ومآلات الفردانية

وإذا أتينا إلى الجسد الاستعراضي[17]، فهو يجسد النتيجة المباشرة لآليات عمل الإشهار. وهكذا فإن الجسد المتحرّر من الإشهار هو جسد نظيف، ناعم، شاب، جذاب، صحي، ورياضي. إنه ليس جسد الحياة اليومية. يعتبر هذا الباحث أن هذا البعد يمثل «مخيالا للجسد»، وهو إلى ذلك مخيال «ثنائي». وعليه، فإن «تحرير الجسد» يعتبر في الحقيقة تحريرا للذات، والإحساس بالانتشاء، وذلك من خلال توظيف مختلف الأنشطة الفيزيائية أو إدارة جديدة للمظهر الخارجي. وعموما «فإن إبعاد الجسد عن صاحبه (الذات) لتأكيد تحريره يمثل أسلوبا تعبيريا يقوم عليه المخيال الثنائي. فالثنائية المعاصرة لا تفصل الروح (أو الذهن) عن الجسد. إنها ثنائية تتسم بكثير من الغرائبية وعدم التحديد؛ إنها تتقدم متسللة متخفيّة وآخذة أشكالا شتى، لكنها تتأسس كلها على رؤية ثنائية للإنسان. فباعتباره فضاء للاحتفاء والتبجيل أو التحقير،

فإن الجسد في هذه الرؤية، ينظر إليه على أنه شيء آخر غير الإنسان. إن الثنائية المعاصرة تميز الإنسان عن جسده. فعلى كفتي الميزان هناك الجسد المحتقر والذي لا يمثل شيئا للتكنولوجيات العملية، والجسد الذي يحتفي به ويثمّنه المجتمع الاستهلاكي»[18].

ويشرح الباحث صيرورة الفردانية ومآلاتها، مبينا أنها من يستحدث الجسد والفرد في الوقت نفسه، خصوصا في الوضعيات التي تتسم فيها الارتباطات بين الفاعلين بالتّوحد والتواشج، بدل الافتراق والانفصال. وبمعنى آخر، فإن درجة الفردانية تحيل إلى أو تعكس حالة الروابط الاجتماعية، فكلّما كانت الفردانية قوية ضعفت هذ الروابط. وتتجلى الفردانية في مرحلتها الأخيرة، من خلال تفتت الفاعلين وظهور توجه نرجسي، في تحوّل الجسد إلى ملاذ نهائي يحتمي به الفرد في مواجهة نفسه والعالم الخارجي. إن الجسد، بهذا الشكل، يمثل «اليقين» الوحيد للفرد، أو أداته الوحيدة للارتباط بتوجه عام، والالتقاء بالآخرين، والإحساس بالتواصل مع المجتمع إذ يسود اللايقين.

ولا تتوقف صيرورة الفردانية عند هذا الحد. فبمجرد أن تسقط الروابط مع الآخرين، يحوِّل الفرد جسده إلى «ذات أخرى»، أو «ذات ثانية»، أول «معدل للنفس»، وهو ما يعني «أن يكون لا شيء». وهنا تمكن معاينة الانتقال من «الجسد الشيء» إلى «الجسد الموضوع»، والاحتفاء بالجسد في مقامه الجديد، إذ يتمتع بكونه لا شيء تمتعا كاملا في الوقت نفسه الذي يظهر فيه بوصفه مرآة، وأداة تسويقية. وبهذا الشكل، فإن «الفرد يصبح نسخة من ذاته»، حيث يمكن للجسد الانفصال عن الذات (الموضوع) وممارسة مغامراته الخاصة. «إن العلاقة الثنائية جسد/ذات، يضيف الباحث، تشجع على إقامة أولوية بهذا الشّكل، ذلك أن ما يصيب أحدهما تكون له آليا انعكاسات على الآخر. (...) وهناك ميل إلى استبدال الرمزية الاجتماعية بالسيكولوجيا إذا ما غابت الأولى لسبب أو لآخر. فافتقاد المعنى أو غيابه لا يربط بالجانب الاجتماعي، بل على الفرد معالجته بنفسه ضمن ممارسات سيكولوجية للجسد تنظر إليه باعتباره «دالا عائما» وملائما بصورة خاصة لكل التحويرات»[19].

إن الفردانية المعاصرة والناتجة عن «تفكّك منظومة القيم (...) والتّحولات الثقافية (...) تقود (...) إلى تآكل ما يسميه علماء الاقتصاد وعلماء الاجتماع «الرأسمال الاجتماعي»[20] هي التي تولّد ظاهرة النرجسية. ويؤكد لوبروتون أن هناك تحولا أنثروبولوجيا، يعيد تشكيل طبيعة الرمز، ويقتصر دوره على «ترتيب الفاعلين ضمن استهلاك جماعي للعلامات». فمن خلال «استغراقه في مرآته إذ يبني لنفسه إحساسا بالراحة، ويصنع جاذبيته الخاصة، لا يدرك الإنسان الفرداني صورته الذاتية، بل لا يتجاوز الأمر ولاءه، ولو بصورة ضبابية، لمجموعة من العلامات المنتظمة بطريقة ما»[21]. فالباحث يرى في النرجسية خطابا بشأن حالة اجتماعية ما، وأحد مسارات التنشئة الاجتماعية، وربما أكثر من ذلك كتعبير عن «أيديولوجيا الجسد»،

ونموذج لتصور ثنائي قائم على استثمار الجسد بوصفه وسيطا تثمينيا. فهو يمثل الاشتغال على الذات، والبحث عن علاقة متفردة بالعالم، وذلك من خلال الإعلاء من شأن المظاهر الخارجية، والمواقف، خصوصا العلامات الجسدية. كما أنه دافع إلى البعد الاجتماعي، وذلك من خلال قدرته على تكييف الخيار الشخصي عندما يوسع السياق الاجتماعي مجال تأثيراته لتصل إلى الفضاء الأكثر حميمية للذات.

نقف من خلال تحليل الباحث للجسد والعلاقة القائمة بين الجسد والفرد، على العلاقة بالآخر. فالجسد يسعى إلى خلق علاقات جوارية تجاورية خصوصا بعد سقوط الروابط الاجتماعية في المجتمعات المعاصرة. ويتم تصور هذا الآخر في بعديه المادي (الجسدي) والمخيالي، إذ إن هناك فوارق كبيرة بين ذاك الذي يصحب الفرد أو يجاوره في الحياة اليومية، وذاك الذي تعرض وتستعرض وسائل الإعلام صوره. فالجسد المادي الفيزيائي باعتباره يمثل حاملا معيقا ومثقلا، يجب تجاهله وعدم الاكتراث به من خلال الأخذ بموقف متحفظ تجاهه كما هو سائد في المجتمعات المعاصرة. كما أنه مطالب بالالتزام بسلوكيات معينة يفرضها الواقع الاجتماعي. وإذا ما أراد تجاوز هذه العوائق، فليس إلى ذلك من سبيل سوى التمارين الرياضية، باعتبارها تمثل لحظات تقاربية لا تعرض الحياة الخاصة للأفراد لخطر التلصص؛ ذلك أن الحفاظ على الحميمية يمثل أحد شروط الاندماج الاجتماعي.

أما فيما يتعلق «بمخيال الجسد»، فإن الباحث يقترح رؤية ثنائية تختلف عن تلك التي قدمها ليبوفوتسكي، كما رأينا ذلك من قبل، وهي القائمة على استبدال «الجسد الموضوعي» بـ «الجسد السيكولوجي». وتقوم المقاربة الثنائية على فصل الجسد عن الذات (النفس)، حيث يتحرّر الجسد وبتحرره يتحرّر الفرد. فالجسد يصبح «ذاتا ثانية»، أي شخصا آخر ومرآة في الوقت ذاته، ليس بوصفه مرآة للآخر كما في المجال الرمزي، لكن بوصفه مرآة للذات وانعكاسا لذاتها. والحاصل أن الصيرورتين تمثلان التجليات المباشرة لظاهرتي الفردانية والنرجسية.

من المفكرين الذين تميزوا بشبكتهم المفاهيمية الخصبة ومقارباتهم الغنية وغير المهادنة لكثير من التجليات «غير المألوفة» للعصر الحديث، جون بودريار. سنتبين، لاحقا، أنه ربما كان الأكثر «راديكالية» في نقده لدور الجسد في المجتمعات المعاصرة. ففي «قائمة الاستهلاك ليس هناك شيء أجمل، وأثمن، وأكثر تألقا من الأشياء الأخرى، وأكثر ثقلا من حيث حمولته الدلالية على الرغم من أن السيارة تُجمِّل كذلك، أكثر من الجسد. فـ «إعادة اكتشافه» بعد عهد طويل من الطهرانية، تحت تأثيرات التحرر الجسدي والجنسي (...)، فكل شيء يشهد اليوم أن الجسد قد غدا موضوعا للخلاص. فقد عوَّض مقام الروح في وظيفتها الأخلاقية والأيديولوجية. (...) ألم يصبح الجسد علامة ودليلا في حد ذاته؟ ونميل إلى الإجابة بلا.

إن المكانة التي يتمتع بها الجسد شيء ينتمي إلى السجل الثقافي. مع ذلك، وبغض النظر عن طبيعة الثقافة، فإن أشكال تنظيم العلاقة بين الأشياء تنتمي إلى سجل العلاقات الاجتماعية. ففي المجتمع الرأسمالي، ما ينطبق على الوضع العام للملكية الخاصة ينطبق أيضا على الجسد، والممارسة الاجتماعية والتمثيل الذهني الذي نستبطنه من ذلك. إن ما نسعى إلى توضيحه هو أن البنى الحالية للإنتاج/الاستهلاك تدفع الذات إلى تبني نمطين من الممارسة يرتبطان بتمَثُّل غير موحد (أقل انعزالا) لجسده: جسده كرأسمال، وجسده كصنم (أو كموضوع للاستهلاك)»[22].

إذن فالروح التي كانت، من قبل، تحوي الجسد لم تعد تقم بهذا الدور، بل أصبح ذلك من وظائف الجسد باعتباره لباسا للوجاهة ومسكنا بديلا، وعلامة مرجعية للموضة. كما يبدو أن العلاقة بين الجسد الموضوعي والذات تعيد إنتاج العلاقات الاجتماعية القائمة على الابتزاز، والقهر، وعوارض الاضطهاد. يشير بودريار إلى «نرجسية موجهة» تتجلى من خلال استغلال الجسد بوصفه فضاء خصبا يمكِّن من إظهار علامات السعادة، والصحة، والجمال، والحيوانية المنتصرة في سوق الموضة. إن الجسد يظل، إذن، شيئا مبتذلا صالحا للاستهلاك، يستفيد من احتكاره للبعد العاطفي، وفق منطق «توثيني» بحت.

ويتحدث بودريار عن إعادة استثمار نرجسي يُنظر على اعتبار أنه أداة «والتحرر والاكتمال»، لكنه يمثل في الوقت نفسه الجسد الفاعل، والمنافس، والاقتصادي. ويُعاد تمثل هذا الجسد وفق مبدأ معياري قائم على إنتاجية متعية، ويُدار باعتباره «ميراثا»، ويتم التلاعب به باعتباره دالا على النظام الاجتماعي. والحق أن الأمر يتعلق بصيرورة تقديس جسد ذي بعد وظيفي بحت، أي جسد يجد أهميته وحضوره في احتفاء المجتمع الاستهلاكي به. أما الخصائص المحورية لهذا النوع من الأجساد فتتمثل في الجمالية الإيروسية أو الشبقية، باعتبارهما تؤسسان الأخلاق الجديدة للعلاقة بالجسد. وتتجليان في قطبين رئيسيين: ذكوري (الصلابة والقوام المنحوت)، وأنثوي (الأناقة والإغراء).

وبخصوص الجمال يذهب الكاتب إلى اعتباره «علامة تميّز وحظوة على المستوى الجسدي، مثله في ذلك مثل النجاح في عالم الأعمال». بل إنه يذهب أبعد من ذلك عندما يشير إلى «أخلاقيات الجمال» التي تحيل إلى ما تروجه الموضة، والتي يمكن تعريفها على أنها «اختزال كل القيم الفعلية، قيم استخدام الجسد (الحركية، الإشارية الجنسية) في قيمة واحدة هي قيمة التبادل الوظيفي، والتي تختصر وحدها وبتجريديتها فكرة الجسد المنتصر، المكتمل، وفكرة الرغبة والمتعة، والإنكار والنسيان لتتلاشى، هي نفسها، وتتحول إلى تبادل للعلامات. ذلك أن الجمال ليس إلا تبادلا لعلامات مادية. فهو يتأسس على ثنائية القيمة/العلامة»[23].

إذن إعادة اكتشاف الجسد تتمحور، حصريا، في «الجسد - الشيء»، وذلك ضمن سياقات عامة تغلب عليها مرجعيات شيئية. وهو ما يشكل دافعا لتشبيه التّمثل الوظيفي للجسد بتمثل الأشياء ضمن صيرورة فعل الشراء. فاكتشاف الجسد يمر، بداية، بالأشياء، على اعتبار أن الغريزة الوحيدة التي حررت هي غريزة الشراء. ولأن الجسد يدفع إلى الشراء، وكذلك يفعل الجمال، والإيروتيكا، فإنه يجب تحرير الجسد بهدف استثماره في غايات إنتاجية. ويكتب الباحث مستطردا: «يجب على الفرد أن يكون قادرا على إعادة اكتشاف جسده واستثماره نرجسيا - تعبيرا عن المبدأ الشكلي للمتعة - من أجل أن تتحول قوة الرغبة إلى طلب أشياء وعلامات يمكن التحكم فيها عقلانيا. يجب أن يعتبر الفرد نفسه شيئا، بوصفه أكثر الأشياء جمالا، وأكثر الأشياء قيمة في عملية التبادل، لكي تبنى صيرورة اقتصادية للإنتاجية على مستوى الجسد والجنس المعاد تشكيلهما»[24].

يحيل تمثل الجسد «كشيء شعائري» إلى الدفع نحو تحريره، وهو ما يتم عبر إعادة تقديسه، وبالتالي استبدال عبادة الروح بعبادة الجسد. يقول بودريار في هذا السياق: «إن الجسد كما تصورته الميثولوجيا الحديثة ليس أكثر مادية من الروح. فهو مثل الروح فكرة أو ما شابه، ذلك أن كلمة فكرة لا تعني شيئا: شيء جزئي يملك وجودا فعليا وحقيقيا، وامتياز مضاعف يستثمر على أنه كذلك. وقد غدا (الجسد)، مثلما كان الأمر مع الروح في وقت سابق، الرياضة المفضلة للتّجسيد[25]، والميثولوجيا الموجهة إلى أخلاقيات الاستهلاك. يمكن معاينة إلى أي درجة أصبح فيها الجسد مرتبطا بغايات الإنتاج كحامل (اقتصادي)، ومبدأ إدماجي موجِّه للفرد (سيكولوجي)، واستراتيجية للضبط الاجتماعي (سياسي)»[26].

يختلف الأفق التأويلي لبودريار عن ذلك الذي يأخذ به ليبوفتسكي ولوبرتون. فبودريار يرى أنه في ظل غلبة المجتمع الاستهلاكي وسيطرته على جميع مفاصل الحياة، لا يمكن تمثل الجسد إلا عبر تشييئه وسلعنته. إذ يبدو أنه ليس هناك تعارض، فكما تمت «عبادة» الروح في فترة تاريخية ما، وربما مازالت في بعض المجتمعات، أصبح الجسد هو مَوئل هذه العبادة. وهكذا يتم رفع الجسد والتعالي به إلى مصاف أداة الخلاص. وعلى الرغم من غنى هذه المقاربة، فإن البعض يرى أنها يغلب عليها الطابع الاختزالي، وأن سقفها المفاهيمي والزمني الذي ارتبط بالسبعينيات من القرن العشرين قد تم تجاوزه. ويذهب هذا الاتجاه إلى القول: إن القراءة السيكولوجية يمكن أن تقدم لنا بعض الآليات المهمة في سبر عمق المجتمع المابعد حداثي تتجاوز الأفق الماركسي الذي قدمه بودريار. عموما، وكما أشرنا إلى ذلك من قبل، فإن ما يجب التنبه إليه هو أن الجسد، كما يتجلى في هذه القراءة الأخيرة، قد وجد نفسه محكوما بالنرجسية الجديدة. وسواء تم تحريره أم لا، أو حصل على استقلاليته، أو تم تحويله إلى جسد سيكولوجي، فإن كل ذلك يمثل قراءات تقترب بهذا القدر أو ذاك من «حقيقة» الجسد

ومساراته المتوَّجة. سنحاول في الفقرات التالية التعرف على كيفية بناء الفرد لصورة جسده؛ ذلك أن هذا البناء هو الذي سيحدد، إلى درجة كبيرة، توازنه أو اختلاله الداخلي.

مفهوم صورة الجسد

يعرّف ماريلو برشون شويتزر صورة الجسد بالقول: «نطلق صورة الجسد على التمظهر العام الذي يمثِّله مجموع التَّصورات، والإدراكات، والأحاسيس، والمواقف التي شكلها الفرد في علاقته مع جسده خلال وجوده، وذلك من خلال مجموع التجارب التي عاشها. إن الجسد المُدرك غالبا ما يحيل إلى معايير (الجمال، الدور...)، وصورة الجسد غالبا ما تكون تَمَثُّلا تقييميا. ويظهر مجموع الكتابات السيكولوجية أن الحصول المتدرج على صورة الجسد بالنسبة إلى الفرد تستند إلى استثمارات وتملّكات متعددة لا تقتصر فقط على المرئي والحركي منها، بل تضم أيضا الإدراكي والعاطفي والاجتماعي. وتتمثل الحصيلة النهائية لتطور صورة الجسد في الوعي به بوصفه جسدا متميزا، مختلفا عن أجساد الآخرين، «وملك لنا»، وهو ما يوازي إدراك الذات «كشيء» و«موضوع» في الوقت نفسه[27]. كما يذهب البعض إلى اعتبار أن المفهوم يحيل إلى «التصور العام للمظهر الخارجي»[28]، معتبرين أنه يتشكّل من الصور الذهنية التي يملكها الأفراد عن أنفسهم (الإدراك، الفكر، الأحاسيس، والموقف)، وتقييمهم لصورهم المادية وتأثيرات هذه الصور في سلوكياتهم. وهي إلى جانب ذلك مفهوم يحيل إلى «بناء متعدد الأبعاد يشمل مجموع التصورات عن الذات والمواقف»[29]. ويجمع كثير من الكتابات على تضمين المفهوم العناصر الأربعة التالية: العاطفي/الانفعالي (شعور الذات تجاه شكلها الخارجي) ؛ الإدراكي (الأفكار والآراء التي تحملها الذات حول شكلها الخارجي) السلوكي (الانخراط في برنامج للتخسيس مثلا) ؛ وأخيرا التصوري (دقة التصورات تجاه الذات)[30].

تقوم هذه التّصورات على النظر إلى الجسد بوصفه «واقعة اجتماعية (..) دالة»[31]، ومن ثم تتمثّل صورته ليس باعتبارها شيئا فطريا أو معطى ناجزا، بل باعتبارها شيئا يمكن تملّكه عبر صيرورة بناء تدريجي تمتد طوال الحياة. إنها تَمَثُّل تقييمي يمنح كل واحد منا إمكان أن يعي نفسه كذات وكموضوع في الوقت نفسه. وهي صورة تتشكل في علاقة مباشرة بجميع مراحل الوجود الفردي. كما تدرك باعتبارها مجموعة من التملّكات المرئية، والحركية، والإدراكية، والعاطفية، والاجتماعية. وهو ما يؤكد أن الأمر لا يتعلق بمعطى نهائي، ومن ثم فإن وعي الذات يتغير تبعا لذلك بالنظر إلى التحولات التي يعيشها الفرد ضمن سياقات متعددة. وعليه، يتم الإقرار بأن الحراك الاجتماعي ينعكس بكامل تجلياته في العلاقة القائمة بين الفرد وصورة جسده.

يحدثنا عالم النفس بول شيلدر عن السمات الأساسية لصورة الجسد، مشيرا إلى أنها محاطة دائما بصور أجساد الآخرين، وأنها تتشكّل في علاقة معها ضمن صيرورة تنشئة

اجتماعية متواصلة. فصورة الجسد لا توجد لذاتها، بل هي جزء من العالم يحيل إلى بعد من أبعاد التجربة الشاملة، ويخلق علاقات تعالقية بين الأنا، والجسد والعالم الخارجي. فلا يستقيم وجودها إلا إذا امتنع الجسد عن الانعزال عن العوالم الأخرى؛ ذلك أن صورة الجسد هي صورة اجتماعية في جوهرها، تتسم بتفاعلها مع الصور الأخرى، وتبتعد عن الانعزال.

وتعتمد طبيعة العلاقة مع الصور الأخرى للجسم على «متغير المسافة» المكانية والعاطفية. إذ تنكمش وتتراجع المسافة الاجتماعية كلما كان هناك رد فعل عاطفي قوي. كما أن العلاقات التي تقوم بين مختلف الصور ليست علاقات تحكمها التبعية، بل إن كل واحدة منها تقع على المستوى نفسه من الأهمية ولا يمكن استبدال أو شرح بعضها للبعض الآخر. وتقوم بين الأجزاء المختلفة لصورة الجسد علاقات تبادلية دائمة مع الصور الأخرى، إذ إن هناك صيرورة ثنائية تتمثل في الإسقاط والاستبطان. فيمكن للفرد إدماج صورة جسد الآخر (التماهي) في كليتها، كما يمكنه ألا يعترف بصورة جسده في كليتها أيضا.

إن صورة جسد الآخر أو أجزاء منها، أو «المعمار الجسدي»[32] بتعبير سعيد بنكراد، يمكن دمجها بطريقة كاملة في صورة جسد الفرد ليشكلا كلا موحدا، أو أنه تمكن إضافتها لكنها لن تمثل إلا جزءا من الكل. أخيرا، فإن النموذج الوضعي (وضع الجسد) ليس ثابتا، فهو يتغير باستمرار متفاعلا مع السياقات والظروف التي يوجد فيها. إنه بناء ذو طبيعة متجددة، فهو يتشكل وينفرط ويعاد تشكيله، إذ يلعب التماهي الذي «لا يعتبر مجرد إوالية سيكولوجية ضمن إواليات أخرى كثيرة، بل يمثل العملية الأساسية التي يبني بها الكائن الإنساني نفسه»[33]، والاستبطان والإسقاط أدوار محورية. فكلما تسربنا عميقا إلى بنية الشخصية، وجدنا تشابهات أكبر بين الأفراد، وظهر الدور المركزي للإسقاط والتماهي. فليست هناك صورة جماعية للجسد، بل مجموعة صور لمجموع صور الجسد وإن لم تكن بالضرورة واعية بذاتها. وهو ما يظهر أن هناك تشابهات بين الأفراد على مستوى الطبقات العميقة للشخصية؛ وهي تشابهات تعمقها كل أشكال العطاء والاستعارات التي تتم من خلال الإسقاط والتماهي.

بمجرد أن تتشكل صورة الجسد، فإنها لا تبقى ثابتة. فبعد كل تجسد تنتقل إلى مرحلة أخرى حيث تكون هناك بناءات جديدة ترتبط بالمواقف العاطفية للفرد. ولا يقتصر هذا التحول فقط على صورة الأفراد للجسد، بل إنه يمس أيضا علاقتهم المكانية بصور أجساد الآخرين. وبهذه الطريقة فإن العلاقة الاجتماعية بين مختلف صور الجسد تمثل صيرورة متواصلة للبناء ضمن الصورة الاجتماعية. ويعتبر شيلدر أن ظاهرة التماهي تمثل توجها إنسانيا بدائيا، إذ إن هناك ميلا إلى التّماهي مع أشخاص حقيقيين أو خياليين يتعلق بهم الأفراد ويبدون تجاههم كثيرا من مشاعر المحبة. كما يذهب إلى أنه ليست هناك صورة للجسد من دون شخصية، لكن تنمية شخصية الآخر لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال توسط الجسد وصورة الجسد.

أما الجمال والقبح فَيُنظر إليهما على أنهما ظاهرتان اجتماعيتان، إذ إنهما لا يملكان أي قيمة بالنسبة إلى فرد منعزل أو معزول. فكلاهما يمثّل قاعدة الأنشطة الجنسية والاجتماعية للأفراد. فما يطلق عليه الأفراد، «الجمال» يرتبط، أولا وقبل كل شيء، بصورة الجسد. ويجمل هذا الباحث هذه النظرة في القول إن «مثال الجمال ومداه في المجتمع يعبران عن وضع اللبيدو في هذا المجتمع»[34].

من الواضح أيضا أن الفرد يعرف أجساد الآخرين أكثر من معرفته بجسده. ويرد شيلدر ذلك إلى الأهمية التي يوليها الأفراد للمرآة. ومن المهم أن نتذكر أن الأفراد يبنون صورة أجسادهم بالتواصل مع الآخرين، وذلك من خلال العلاقات التبادلية التي تجعل كثيرا من العناصر تصبح متغيرا عاما يتقاسمه كثير من الأفراد الذين تربطهم علاقات عاطفية. مع الإشارة إلى أن ظاهرة التشابه التي تمارس تأثيرها بعمق في شخصية الأفراد، تمثل بعدا مهما خصوصا أنها ترتبط بصيرورة الإسقاط والتّماهي. وهاتان الصيرورتان غالبا ما تستثمرهما الوسائط الإعلامية، كما سنرى ذلك لاحقا، في التبشير والتّسويق لنماذج حياتية بعينها.

الرضا عن الذات وأوهام الكمال الجسدي

تميل المجتمعات المعاصرة إلى اعتبار الجمال الأنثوي قيمة اجتماعية في ذاتها، في الوقت نفسه الذي تضفي فيه هذه الصفةَ على النجاح الذكوري، إذ يعتبر كل من هذين «المؤهلين» علامتين على «الصلاحية» الأنثوية أو الذكورية لتأدية الأدوار التي تحددها القيم الغالبة للمجتمع. ولذلك «فإن الإشهار في العمق يعيد إنتاج تمثلات تقليدية اختزالية للرجل والمرأة، وذلك بربط الأول بمواصفات الذكورة والثانية بنعوت الأنوثة. وهذه الثنائية تعتمد على الفصل بين القوة والضعف، بين العمل العمومي والممارسة الحميمية، بين امتلاك العقلانية والتقنية وامتلاك الجسد والعواطف. فهذه التمثلات الثقافية العامة تتجذر في الأسرة والمدرسة والجامعة والمعمل والمحكمة والبرلمان وفضاءات الرياضة والثقافة... إلخ. وبالتالي تتحكم في أقوالنا وخطاباتنا وأفعالنا، بل حتى في لاوعينا»[35]. لكن يبدو أن هناك نماذج أخرى بدأت في منافسة هذه الأدوار التقليدية أوجدتها التحولات التي عرفتها المجتمعات في الفترة الأخيرة. فالرجل ذو العضلات القوية، والمرأة ذات الصدر البارز لم يعودا يحيلان، بالإجماع، إلى النماذج الاجتماعية المثالية[36]. فالرجل الجذّاب يمكن أن يعتبر فحلا، أما المرأة الفاتنة فيمكن أن تثير كثيرا من التصورات السلبية[37]. مع ذلك فإن المواقف المفترضة التي ترتبط بالأفكار المسبقة عن الجمال تأخذ شكلها المادي على شكل سلوكيات (من خلال تأكيد التمايز الاجتماعي مثلا). كما أن المجتمع عموما لا يتبنى السلوك نفسه في تعامله مع الأفراد ذوي الملامح «السارة»، وتلك التي تعتبر «قبيحة».

بل إن الأمر قد يتجاوز الآخرين إلى الذات، ذلك أن «مظاهرنا الخارجية لا تؤثر فقط في سلوك الآخرين تجاهنا، بل إنها تؤثر فينا نحن أيضا»[38]، إلى درجة أن رضا الأفراد عن أنفسهم يرتبط ارتباطا يكاد يكون آليا بالصورة التي يحملونها عن أجسادهم. وقد أظهرت الدراسات السيكولوجية نوعين من الرضا: الرضا الجسدي ورضا الفرد عن ذاته، وهذان النمطان غالبا ما يوجدان في حالة تفاعلية. ويتم تقييمهما اعتمادا على مقياسين هما: الرضا الجسدي، والرضا عن الذات، إضافة إلى معيار ثالث يضيفه البعض وهو تثمين الذات[39].

وقد أظهرت كثير من الدراسات التي تناولت مسألة الرضا الجسدي، أن السمات الجسدية التي تحيل إلى درجة الرضا عن النفس مختلفة جدا بين الجنسين، إذ تتعلق بالأبعاد الجسدية المرتبطة بجاذبية المرأة (الخصائص الجسدية، الصوت، لون الشَّعر، الأسنان)، وتماثلها مع شكل جسدي مثالي (شكل السيقان، الطول، الأرداف)، وتلك الموصولة بوسامة الرجل (الهيكل، شكل السيقان)، وبعض السمات الوجهية (الأسنان، الأنف، الوجه، والصوت)[40]. كما بيّنت أن الفوارق المرتبطة بالقوة العضلية (الرجال)، ونحافة الخصر (النساء) تظهر، بدرجة أكثر دقة، مدى الرضا عن النفس عند الجنسين. وعلى الرغم من وجود بعض السمات الجسدية التي يتقاسمها الطرفان، فإن هذا لا يمنع وجود نوع من التمايز في الرضا الجسدي عند كل منهما. فيمكن أن يكون الطرفان راضيين عن الأجزاء الجسدية نفسها، أو تلك المثمّنة ثقافيا، من دون أن يكون وراء ذلك الدافع نفسه[41].

كما أن هناك متغيرين آخرين في الرضا الجسدي، وهما القامة والوزن، إذ تظهر أهميتهما ابتداء من مرحلة المراهقة. فبعض الدراسات تشير إلى أن الفتيات طويلات القامة، والفتيان قصيري القامة يشعرون بعدم الرضا الجسدي، وبالتالي عدم الرضا عن النفس[42]. فقامة الأفراد، خصوصا الرجال منهم، تتمتع بقيمة اجتماعية كبيرة، إذ تظهر بعض المعطيات أنها تؤثر في الصورة الذهنية التي يحملها الأفراد بعضهم عن بعض (المكانة، الشهرة... إلخ)[43]. والواضح أنه يفضل الأطول قامة في مسألة التوظيف مقارنة بالأقصر قامة، حتى لو كانا يحملان المؤهلات نفسها، وذلك بنسبة في 72 في المائة من الحالات. فرؤساء الولايات المتحدة الأمريكية الذين فازوا في الانتخابات، وذلك منذ سنة 1900، كانوا الأكثر طولا من بين المتنافسين. كما أن الصورة التي يحملها الآخرون للمشاهير وأصحاب الحظوة غالبا ما تميل إلى اعتبارهم أطول مما هم عليه في الواقع[44].

ويؤدي الوزن دورا مهما في الرضا الجسدي. فقد بيّنت كثير من البحوث أن الوزن الزائد يعتبر سببا رئيسا لعدم الرضا ليس فقط عند النساء ولكن عند الرجال أيضا[45]. ويبدو أن هذا الاستياء الذي يسببه هذا المتغير قد يشمل أجزاء جسدية أخرى، كالأسنان، والصدر، وشكل السيقان، وهيكل واستقامة الجسد، خصوصا في الحالات التي يعتمد فيها الشخص

على تقييمه الذاتي لنفسه، كما أن حالة السمنة (الحقيقية أو المتخيَّلة) تخلق حالة من الشعور الغامض بعدم الرضا[46].

إن الرضا الجسدي غالبا ما يرتبط بالعلاقة بين صورة الجسد كما يراها صاحبها، والشكل «الفعلي/المثالي» للجسد. يذهب شيلدر إلى القول بأن الفرد لا يمكنه أن يقيّم، بطريقة موضوعية، الشكل الفعلي لجسده أو أجساد الآخرين[47]. وقد كشفت الدراسات السيكولوجية السابقة أن ما يؤسس الرضا الشخصي ليس الشكل الفعلي للجسد، لكن الشكل المتخيل الذي يستبطنه الفرد عن نفسه. ففي حالة الرجال، نجد أن هذا الرضا يصل أعلاه عند أولئك الذين يملكون عضلات مفتولة، وَيضعف عند الفئة التي تعتبر نفسها نحيفة، ويصل حدوده الدنيا عند أولئك الذين يعتبرون أنفسهم «متشحِّمون»[48]. وقد أكدت بعض الدراسات التي أجريت على عينات نسائية النتائج نفسها[49]. فالشكل «المثالي» هو المسؤول، عمليا، عن درجة الرضا الجسدي. وهكذا فكلما اتسعت المسافة بين الشكل المستبطن والشكل «المثالي» للجسد زاد عدم الرضا (ينطبق الأمر على الجنسين وإن كان أكثر حدة عند النساء).

كما أظهرت هذه الدراسات أن الفرد لا يملك وعيا واضحا بجاذبيته الجسدية كما يراها الآخرون[50]. مع ذلك فإن التقييم الذاتي لهذا الإعجاب يشكل إحدى المحددات الرئيسة في الرضا الجسدي[51]. وبعبارة أخرى، فإن الأفراد الذين يشعرون بأنهم جذابون هم أكثر الفئات رضا، حتى ولو لم يكن هذا التقييم الذاتي «واقعيا». ذلك أن الأهم هو أن يشعر الفرد بأنه متناغم مع جسده، أكثر من امتلاكه/ها لناصية الوسامة والجمال «موضوعيا». وهذا الجمال «الذاتي» يساهم أيضا في تثمين الذات إلى درجة أن تصوّرات الآخرين عن جاذبية الشخص تقود إلى تعزيز التثمين الذاتي. وهكذا فالأشخاص الذين يميلون إلى المبالغة في تقدير ذواتهم، هم الأكثر سعادة وتوازنا (كما يصرّحون هم بذلك على أقل تقدير). وهناك توجه لدى النساء غير «العقلانيات/الواقعيات» إلى اعتبار أنفسهن (والمجاهرة بذلك) الأكثر توازنا. وهو ما يقودنا إلى القول بأن الرضا بالذات وتثمينها يتأسس عند الكثيرين على جاذبية مُتوَهَّمَة ومتخَيَّلة ومصطنعة.

في مقابل ذلك، نجد أن تقييم الفرد لجسده سلبيا يُحدث اختلالات على المستوى الانفعالي والعاطفي. فالجسد الذي يعتقد صاحبه أنه غير مرغوب فيه يمثل مصدرا لكثير من المخاوف التي قد تتحول إلى حالة مرضية، ذلك أن الذات المسكونة بالقلق غالبا ما تميل إلى تحقير واستصغار نفسها، حيث يؤكد البعض وجود علاقة مباشرة بين عدم الرضا الجسدي والقلق[52].

والحاصل أن مجموع المعطيات والقراءات التي تضمنتها هذه الدراسات السيكولوجية تمكننا من التعرف، ولو بصفة مقتضبة، على الدور الذي تؤديه صورة الجسد (الجسد الشخصي وأجساد الآخرين) في تشكيل سمات شخصية الفرد. إضافة إلى أنها ترسم لنا

صورة ديناميكية عن الطبيعة الاجتماعية والتفاعلية لصورة الجسد. فنظرة الذات إلى نفسها مقرونة بتصورات الآخرين عنها تجعل الفرد يتعرض «لكثافة مسحية» غالبا ما تكون نتائجها محورية في مسار حياته. فهي يمكن أن تخلق منه فردا هشا يستصغر نفسه، أو ترتقي به إلى أعلى درجات تثمين الذات والاحتفاء بها. وتمثل هذه النظرة الثنائية، في حالاتها القصوى، حالة مرضية قد تدفع بالأفراد إلى عدم التناغم مع السياقات التي يعيشون فيها، خصوصا إذا أدمجنا «عينا» ثالثة، وهي عين الوسائط الإعلامية، خصوصا الإشهار، والتي سنأتي إلى تفصيل القول فيها في الفقرات التالية.

الخطاب الإعلامي والإشهاري.. الثورة الإيقونية وتشكيل صورة الجسد

تسربت الصور إلى جميع فضاءاتنا الحياتية، ووجدت احتفاء يماثل كثافة وجودها في واقعنا الفيزيائي والافتراضي، فأصبحنا بالفعل نعيش ضمن تخوم «إمبراطورية الصور»[53]، التي أقامتها «الثورة الإيقونية»[54]. وقد انتبه كثير من المؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء الإناسة إلى هذا الحضور المتعاظم للبعد البصري/الإيقوني في طريقة تمثُّل واستبطان الأفراد للعالم من حولهم. إذ يؤكد جيرار فنسان أن «المجتمع المعاصر هو مجتمع إيقوني بامتياز إذا ما قُورن بما سبقه من مجتمعات. ففي اليوم الواحد، يتعرض الطفل لمئات، بل لآلاف الصور، تشمل تلك التي تغزو محطات المترو والشوارع، ورسوم الأطفال، والكتب المدرسية المتخمة بالصور، والسينما أحيانا، والتلفزيون. إن المخيال[55] لم يعد يعمل اعتمادا على الملفوظات التي تنقل شفاهة أو كتابة، لكن أصبح يوجهه تدفق - والتشبيه هنا ليس مبالغا فيه - هائل من الصور التي تضخها الميديا»[56]. فقد غدا الإشهار بتنوّع أنماطه وأشكاله وحوامله واقعا ثقافيا لا يمكن للعين أن تخطئه؛ فهو يحيل إلى تجربة إنسانية شاملة تتضمن الحسي، والإدراكي المعرفي والنفسي والروحي، كما يدل على ذلك المتن الإشهاري المتنوع الذي يؤثث حياة المجتمعات المعاصرة، ابتداء من فضاءات الدنيوي وصولا إلى فضاءات المقدس. فالإشهار يمثل، بهذا الشكل، فضاء للالتقاء «المُمأسس» لمخيال جماعي يشكِّل مصدره ويحيل إليه في الوقت نفسه.

تؤدي الوسائط الإعلامية، عموما، دورا توسطيا في عملية التفاعل، إذ تتشكّل وتنمو صورة جسد الفرد، اجتماعيا، محكومة بصورة جسد الآخر الحاضر في الفضاء الجماعي. وتستثمر هذه الوسائط التدفق غير المحدود للصورة، بعد تجميلها وإعادة بعث حياة جديدة فيها بفضل التكنولوجيات الحديثة، في تشويش الأنساق المرجعية التي يحتكم إليها الفرد في نظرته إلى نفسه ونظرة الآخرين له.

وترتبط هذه القدرة التي تمارسها الوسائط الإعلامية على صورة الذات والآخرين بأفول المرجعيات التقليدية وإفلاس الأيديولوجيات وانحسار «السرديات الكبرى» التي أطاحت بكثير

منها رؤى ما بعد الحداثة[57]. فإذا ما اعتبرنا ميل الأفراد إلى «المبتذل» و«التافه» تجليا من تجليات تحوّلات الشخصية، أمكننا القول إن الترقيع هو السمة الأغلب اليوم، وأن الأفراد أصبحوا مغتربين عن ذواتهم، ليس بالمعنى السيكولوجي فقط ولكن بالمعنى المادي. فكثير من الأفراد يتطلعون إلى أن يكونوا آخر مختلفا، خصوصا أنهم يعيشون في بيئة تعج «بنماذج» تسوق كحلول سحرية لمشكلة الأنا مع نفسها.

لقد رأينا، في ما سبق، أن صورة الجسد تحكمها، إلى جوانب متغيرات أخرى، العلاقة بالآخر، على اعتبار أن تَشكُّل صورة الجسد يمثل صيرورة اجتماعية. وإذا كانت هذه الصورة تدخل في بناء ملامحها «عين»، الآخر، فإن «عين» وسائل الإعلام لا تقل أهمية عن ذلك، بل يمكن النظر إليها على أنها «أهم العيون» التي يطل منها الفرد على نفسه. وهو ما يجعل الذات تشعر بأنها مسيّجة ومحكوم عليها بالانغلاق في عزلة مصطنعة، وضمن سياقات توجها «عيون ثلاث»: «عين» الذات، المتمركزة حول التلميع الدقيق للذات؛ «عين» الآخر، والذي يظهر عبر لامبالاته الظاهرة أنه أكثر فضولا وتلصصا للتسرب إلى مكامن الهشاشة في الذات المعنية ؛ وأخيرا، «العين الناقدة» للميديا. وتستثمر هذه «العين» الأخيرة «النماذج» كأدوات تعبيرية وحيدة، وهو ما يجعل الأفراد يشعرون بعدم قدرتهم على التماهي مع هذه «النماذج»، واتساع المسافة بينها وبين ذواتهم في الواقع. وهذا الفخ ثلاثي الأبعاد يدفع الأفراد إلى الإقامة في مساحة ينعدم فيها وضوح الرؤية في علاقتهم بذواتهم وبالعالم عموما.

وإذا كانت صورة الجسد تمثل ظاهرة اجتماعية، فإن كثيرا منها تتم صناعته و«فبركته» في مختبرات الميديا. ويمكن تلمس تجليات هذا الاتجاه، في الصناعة الإعلامية لعارضات وعارضي الأزياء، وذلك ابتداء من عقدي الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، حيث إننا لا نجانب الصواب إذا قلنا إن هؤلاء العارضين والعارضات هم صناعة إشهارية بحتة. فمن خلالهم، أو من خلال ما يوحون به، «يغادر» الفرد استيهاماته وفنتازمياته حول الجسد «المثالي» ويجدها ماثلة أمامه، يوميا، عبر تدفقات لانهائية من الصور/الإغراء. وهكذا يجد الفرد نفسه، ولأول مرة، مدعوّا من المجتمع بأكمله إلى التأمل في جسده من خلال بعده المثالي. إن ما تقوم الوسائط الإعلامية باستعراضه من خلال صورها المتدفقة هو الجسد الإنساني في اكتماله وكماله! وما دليلها على ذلك إلا هذه الأجساد «النموذجية» لعارضات وعارضي الأزياء. وقد سكنت واستقرت هذه الرسائل، خصوصا المرئية، الفضاء الاجتماعي للأفراد إلى حد الإشباع، لتؤكد من جديد اتساع الهوة بين صورة الذات كما هي والصورة «المثالية» التي ترنو إليها، وعلاقة كل ذلك برفض الذات واستصغارها[58]. وهو ما يدعونا إلى قراءتها ومحاولة تجلية معالمها وآثارها على الذات والمجتمع عموما.

بداية، يجب أن نسأل: لماذا يتم استثمار عارضات وعارضي الأزياء بالضبط من دون غيرهم من الفئات؟ يذهب البعض إلى ربط حضورهم الكثيف في الفضاء الإشهاري تحديدا بغلبة ظاهرة النرجسية في المجتمعات المعاصرة، إذ «أصبح الجسد مصدر اهتمام وعناية متزايدة، وتم استغلاله ليساهم في عملية الإنتاج والاستهلاك وهو ما يسميه فوكو بـ «ميكروفيزيا السلطة»، إذ إن الجسد المعاصر عبارة عن شبكة من العلاقات والإشارات الوظيفية (...)»[59]. وتتموضع مقاربة جيل ليبوفتسكي ضمن هذا الأفق، إذ يشير إلى أنه «على عكس الجمال الفاتن والساحر، فإن عارضة الأزياء تظهر بوصفها تصورا خالصا، وإغراء اصطناعيا، ونرجسية طائشة. (...) إن العارضة لا تنتج صورة الجمال الساحر، بل تخلق نسخة مشوهة ولعبية وباهتة للمرأة الفاتنة ؛ فهي تمثل جمال موضة، وأنوثة محتفية بنفسها ولكن مُختزلة في الشكل الخارجي. إن الجمال الساحر قد ترك مكانه لجمالية أنثوية عابرة، وللإغراء والمتعة النرجسية في أن تكون المرأة جميلة، وأن تعرف ذلك، وأن تستعرض هذا الجمال»[60].

أما بودريار فيتحدث عن نرجسية جديدة ترتبط بالجسد: «إن الإغراء النرجسي أصبح مرتبطا بالجسد أو أجزاء من الجسد يمكن تجسيدها بتقنية، أو بأشياء بعينها، أو بحركات، أو لعبة علامات. وتحرص هذه النرجسية الجديدة على التلاعب بالجسد كقيمة. إنها اقتصاد موجه للجسد، يتأسس على مخطط للتفكيك الجنسي والرمزي، وعملية هدم وإعادة بناء موجهة للاستثمارات، «وإعادة تمثل» للجسد وفق نماذج دقيقة، وبالتالي فإنها تقع تحت مراقبة الإدراك، والانتقال وتحقق الرغبة على حساب الرمز. وكل هذا يتشكل كنرجسية «تركيب»، يجب التمييز بينها وبين شكلين آخرين من أشكال النرجسيات الكلاسيكية: بدائي (تلاحمي)، وثانوي (استثمار الجسد كعلامة، كذات - مرآة، وإدماج الذات من خلال الاعتراف الاستعراضي، ونظرة الآخر). (...) إن المرجعية النموذجية لنظام الاقتصاد السياسي للعلامة يتمثل في عارضة الأزياء (بجميع تنوعاتها). وبما أنها معاصرة للروبوت (...)، فإن عارضة الأزياء تمثل، هي أيضا، جسدا وظيفيا بحتا يحكمه قانون القيمة، ولكن هذه المرة كفضاء لإنتاج القيمة/العلامة. إن ما ينتَج ليس قوة العمل، بل نماذج دلالية، إذ لا يتعلق الأمر بنماذج جنسية ناجزة، بل باعتبار الحالة الجسدية نفسها نموذجا»[61].

نرجسية، تلاعب بالجسد كقيمة، نرجسية جديدة تأخذ «شكلا تركيبيا»، ثنائية الاعتراف بالذات (الذات - المرآة، ونظرة الآخر)، كل هذه الكثافة المصطلحية على تنوعها الدلالي الظاهر تغيّب الفرد أو تدفع به إلى العتمة. فحتى العارض/العارضة يجد نفسه مختزلا في جسده الذي تحول إلى «فضاء لإنتاج القيمة/والعلامة». وهذا التوجه الاختزالي لا يمكن أن يقود إلا إلى حالة من العزوف الكلي، والضبابية حيث تصبح الهويات، القائمة تحديدا على

الجسد، آليات مبتذلة للتّغير. وتعبّر العارضة/العارض عن «نموذج» الفرد المتماهي كليا مع جسده والمحاصر في لعبة النظرات، وهو أفق سوداوي لا يمكن تجاوزه بسهولة[62].

عارضات الأزياء وغنائيات الجسد والرغبة

«إن الجسد، يكتب بودريار، لم يعد موضوعا للرغبة، بل غدا شيئا وظيفيا، أي فضاء للعلامات حيث تختلط الموضة والشبقية. إذ لم يعد الأمر يتعلق بتشكيل حركات، على الرغم من أن الترسانة التصويرية للموضة تستثمر كل مهاراتها لإعادة بعث الحركي والطبيعي من خلال عملية المحاكاة. فلم يعد الأمر يتعلق بجسد حقيقي بل بشكل. وبما أن الشبقي يسكن العلامات، ولم يكن قط حاضرا في الرغبات، فإن الجمال الوظيفي للعارضات يتموقع بين السطور وليس في العبارات. فعدم الانتظام أو القبح اللذان يثيران معنى غير منمط، يتم اقصاؤهما وإزاحتهما، ذلك أن الجمال بكل أبعاده يوجد في التجريد، والفراغ، والغياب الانتشائي للشفافية. ويُختصر هذا اللاتجسد في حدود النظر. (...). وهكذا وبالتوازي مع هذا الجسد المكشوف، والمُعظَّم، (...)، والمحاصر بالموضة وليس بالرغبة، فإن دلالة الجسد نفسه أو حقيقته هي التي تتبخر أو تسقط ضمن صيرورة تنويمية. وبالنظر إلى هذا، فإن الجسد، خصوصا جسد المرأة، وتحديدا جسد النموذج المطلق الذي تمثله عارضة الأزياء، يتأسس بوصفه شيئا متجانسا مع أشياء أخرى غير جنسية ووظيفية يقوم الإشهار بالترويج لها»[63].

إنها بالفعل «حقيقة الجسد نفسه التي تتبخر ضمن صيرورة تنويمية»، وهي العبارة التي تختزل الأثر الذي تمارسه «النماذج» الإشهارية على الجمهور، والذي لا يتجاوز التنويم ! إن الأفراد غالبا ما ينبهرون بجمال الجسد الذي تستعرضه وتحتفي به الميديا[64]، لكن هذا الجسد غالبا أيضا ما يفقد هويته المادية، لتتحول إلى تجريد، أو إن شئنا دقة أكبر إلى علامة بسيطة ضمن غابة العلامات التي تؤثث الحياة؛ إنه جسم آخر خضع ويخضع لتحولات متلاحقة للاقتراب، ما أمكن ذلك، من فكرة الكمال. ولا يتوانى المحتفون «بكمالية» الأجساد في استثمار كل التقنيات العصرية[65]. وقد اقترنت الصورة تاريخيا بالتضليل، إذ كان هناك دائما من يسعى إلى «فبركة» الواقع، عبر الصور، وتصويره على أنه الواقع «الحقيقي». وما تقوم به الوسائط الحديثة والقديمة من إغراق العالم بهذا السيل الجارف من الصور يدل على أن رهان الصورة ليس بالرهان الهين؛ إنه رهان صناعة صورة العالم. وقد تجلت قوة هذه الوسائط، خصوصا في بعدها الإشهاري التسويقي، عندما أوهمت كثيرا من الأفراد بوجود حقيقة جديدة إذ يمثل الكمال الكلمة المفتاحية.

إن العارضات يجسّدن، بطريقتهن الخاصة، التّحولات التي عرفها ويعرفها المجتمع. وقد تنبه ليبوفتسكي إلى هذا البعد: «تجسد نجومية العارضات المشاهير ثقافة تميل إلى التعبير

عن نفسها من خلال التثمين اللامحدود للجمال ونضارة الجسد. ففي خلال فترة طويلة شكل نجوم التلفزيون، والأسماء المشهورة لعالم الموضة أحلاما تتطلع إليها كثير من النساء. أما في الوقت الحاضر، فقد تراجع الاحتفاء بالتجديدات في عالم الموضة لمصلحة العارضات اللواتي يحملن النماذج الموضية الجديدة، واقترن ذلك بصعود نجم مشاهير العارضات على حساب مبدعي الموضة. (...)، إن النجاح الذي تعرفه مشاهير العارضات يمثل المرآة التي تعكس التكلفة الباهظة والمتزايدة التي توليها مجتمعاتنا للمظهر الجسدي، وقوة عضلات الجسد، وشبابية الأشكال. ففي مقابل التوَله العصري بالجسم الشاب، القوي، وغير البدين، هناك عبادة مشاهير العارضات. وكلما أصبح النموذج الجمالي للجسد الأنثوي أكثر إلحاحا، فرض نفسه عنصرا رئيسا في التكريس الإعلامي: إن تعظيم مشاهير العارضات هو آخر حلقة لتتويج نموذج للجمال الجسدي لم يعد في متناول عدد كبير من الأفراد، مثله في ذلك مثل حلم استبد بصاحبه وهو يبحث عن نضارة أزلية»[66]. وإذا كان الأمر كذلك إلى فترة قريبة، حيث مثلت مشاهير العارضات «نموذج الجسد الأسمى»، فإن هناك تحولا نحو فئة أخرى لم تكن غائبة عن الساحة الإشهارية، لكنها لم تكن حاضرة بقوة، ويتعلق الأمر بالفنانات والفنانين، إذ غدت أجسادهن، بعدما تعرضت لجميع أنواع الصقل والتشطيف والتنحيل، أيقونة الجمال المثالي الذي يلهث وراءه كل الحالمين بهوية جسدية متجددة وأزلية. ولا يشكل العالم العربي استثناء في هذا الوضع، إذ تسربت إليه هذه الصنعة، ضمن سياقات يحكمها اهتراء الهويات التقليدية وتراجع المعالم القديمة، فغدا فضاء استعراضيا بامتياز يمارس فيه الإشهار، عبر نجوم الغناء والتمثيل، كل أنواع الأيقنة المتعالية بالأجساد والمكرسة «لنماذج» في «جمالية» هذه الأجساد يتطلع الكثيرون والكثيرات إلى التماهي معها، فـ «الكلّ يقف مفتونا بسحر جمال تناسق الألوان وتعدّد الأشكال وزخرفة الرسوم وتجميل العيون بالعدسات اللاصقة والأشفار الصناعية والمساحيق المتعددة الألوان وإبراز شكل الفم..»[67].

وقد أشرنا من قبل إلى أن ظاهرتي «الإسقاط» و«التماهي» هما اللتان تديران علاقة الفرد «بنسخته» المثالية كما تروج لها الوسائط الإعلامية. وينتج عن الجمع بينهما ميلاد «العين الثالثة» التي تعرضنا لها من قبل. هذه «العين» هي التي تلاحق مكامن الضعف في الوقت نفسه الذي تتولى فيه تقديم البديل والحل «الأمثل»[68]. وبتركيزها واستعراضها لصورة الفرد/الجسد المثالي، فإنها، في الحقيقة، تقوم «بفضح» كامل نقائصه. بل ربما كان الأمر أخطر من ذلك، إذ إن النموذج المقترح ليس فقط تقليدا شائها للأصل، ولكنه ببساطة «نسخة مزورة». فكلما ظهر أنه واقعي، طال سقف اللامتخيل. وبما أن الأفراد يعيشون في سياقات تفتقد ثقافة إعلامية قوية، فإنهم يسقطون ببساطة في هذا الفخ الذي غالبا ما يجدون صعوبة في الخروج منه. وهذا ما حدث من قبل ويحدث هذه الأيام مع موجات تحرير الجسد

من كل التابوهات، إذ يجد الفرد نفسه في علاقة مطلقة مع ما يمكن أن نسميه «كل شيء ممكن»، وذلك بغض النظر عن تموقعه الجغرافي والثقافي. فقد صارت كل الأحلام، حتى تلك التي تعبر عن أكثر الرغبات جنونا، ممكنة، ضمن مجتمع أصبح أفراده مسكونين بشعار التفوق على كل شيء، بما في ذلك التفوق على أنفسهم!

وأمام هذه الوضعية، فإن الحل الوحيد للحفاظ على حدود دنيا من التوازن المعقول يكمن في عين الآخر. وهذه العين هي الوحيدة القادرة على الحفاظ على علاقة توازنية بين صورة الذات كما هي وتلك التي تسعى إلى تشكيلها، لكن ذلك لن يتحقق إلا بتحقق شرط الاقتراب من الآخر، أي إمكان التواصل والتفاعل معه، وهو ما لا يكون ممكنا دائما؛ ذلك أن العلاقة مع الآخر غالبا ما كان يحكمها الخوف من «عينه». وعليه، فوجود سياقات تدفع الفرد دفعا إلى استبطان قيم «التفوق» وتمنحه «مخارج وحلولا» كثيرة للوصول إلى ذلك بالقدر الذي تدخله في مآزق متعددة، فإن الآخر يبدو منافسا محتملا يملك الفرص نفسها للحصول على الحلول المعروضة، وعليه، فإنه يلاحقنا ليكشف ويفضح نقائصنا. إن الأمر، بعبارة أخرى، لا يتعلق بالنظر إلى الآخر بوصفه عدوا، بل ضرورة استيعابه بوصفه آخر يملك الفرص نفسها التي نملكها نحن. وبما أنه كذلك، فيجب أن نحذر منه دائما!

إن طريقة اشتغال الإشهار تظهر كيف تستثمر كل الآليات «لافتكاك» سوق أكبر، وبالتالي تأثير أكبر في الجمهور، الذي يختزل في كلمة «هدف» يجب الوصول إليه. فالشركة الفرنسية لمستحضرات التجميل «لوريال» مثلا عادة ما تختار «أهدافا» خاصة بكل منتج من منتجاتها، خصوصا أنها تتوجه بخطابها الإشهاري إلى فضاءات ثقافية متنوعة. فعندما يتعلق الأمر بمسحوق التخفيف من عامل الزمن، فإن الهدف يكون فئة النساء اللواتي بدأت تظهر لديهن التجاعيد. وهي فئة تتراوح بين 40 و45 سنة. وعلى الرغم من أن المنتج نفسه قد يكون مفيدا جدا لمرأة تبلغ من العمر 25 سنة، فإنها لن تشتريه، لأنها لو فعلت، «لكشفت» عن وجود مشكلات تتعلق بسنها وهي في الخامسة والعشرين؛ وهو ما يشير إلى «فشل حياتي» ما. ولذلك، فإن هذه الفئة الأخيرة من النساء لا تشكِّل عمق الحملة الإشهارية، بل إن ما يشكل عمقها سيكون نساء الفئة اللواتي أشرنا إليهن، واللواتي يسعين إلى الحفاظ على نضارة شبابية بعد أن بدأن يشعرن بعوادي الزمن. والشيء نفسه ينطبق على «فيريرو روشي». إن هدفه الأساس، وفق بعض الدارسين، يتمثل في الأفراد «الأكثر سذاجة» في علاقتهم بالإشهار، وهم فئة تتشكل من كبار السن ذوي الخلفيات الاجتماعية البسيطة. بل إن هناك من ينفي تماما أن يكون هدفها أشخاصا مثل أولئك الذين يظهرون في الإشهار، بل يظل هدفها المحوري أولئك الذين يمكن أن يثقوا في هذا النوع من الخطاب. وهو مثال يورده البعض لتأكيد أن الإشهار لا يخاطب بالضرورة النماذج التي يقدمها. فإشهار «لوريال» لا يخاطب بالضرورة

مشاهير العارضات، ذلك أنهن لا يستخدمن منتجات «لوريال»، بل منتجات أخرى بمواصفات خاصة بهن، وفي أحيان كثيرة يعتمدن على أنظمة غذائية تحت إشراف أطباء متخصصين[69].

إن تركيزنا على فئة العارضات خصوصا لاستجلاء طبيعة العلاقة مع الجسد، كان مبعثها أنهن يجسدن ويكشفن الاتجاه المجتمعي المعاصر نحو الاصطناعي والمفبرك. وربما سماه البعض ميلا نحو «الافتراضي»، خصوصا بالنظر إلى إقبال كثير من الأفراد على «تجريب» بدائل كثيرة للتشبه أو «التبرك الجسدي»، بهذه الدرجة أو تلك، بالعارضات باعتبارهن يمثلن منتجات إعلامية رائجة، ولو لفترة زمنية معينة. إن العارضات يجسدن، في حقيقة الأمر، نموذج «الجسد المتفوِّق»، ذلك الجسد الذي يملك كل مقومات الجمال والصحة المثاليين. وهناك من يطلق عليهن «المتحولات»[70]، على اعتبار أنهن يُحلن على الفرد وما سيكون عليه خلال السنوات المقبلة.

وإذا ما تأملنا التحولات المجتمعية، لوجدنا أن الأفراد لم يعودوا ينظرون إلى العارضين أو العارضات خصوصا بوصفهم نماذج يحتفون بها مثلما كان عليه الأمر من قبل، إذ لم يعودوا «مضطرين» إلى التشبه بهم للحصول على مكانة اجتماعية أو مهنية ما. بل أخذ الأمر صبغة ثانية. فالأفراد تعودوا صورهم، كما أن الابتذال الذي عرفه الجمال «التمشهد» قد حوله إلى ظاهرة لم تعد تثير كثيرا من الانتباه. فالمبهور، والباحث عن إحداث «الصدمة»، والداعي إلى «الكمال» كلها أشكال ابتذلت بفعل التكرار الذي تمارسه الميديا. فكثير من النساء، في الغرب مثلا، لم يعدن يذهبن إلى الجراحين لإجراء عمليات تمكنهن من تغيير أجسادهن والتّشبه بالعارضات، كما كانت الحال خلال الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، بل أصبحن يجرين هذه العملية بدافع وظيفي. ومن هذا المنطلق فإن الفعل الجراحي يدخل ضمن السّجل «التّرميمي التّصليحي» وليس الجمالي. والأمر يختلف بعض الشيء في العالم العربي نظرا إلى حداثة هذه الظاهرة، على الأقل في بعدها «الجماهيري». فالجمع بين الدافِعَين مازال حاضرا، وإن كان هناك حضور أكبر للأول مقارنة بالثاني. فلم يعد الأفراد مبهورين بجمال العارضات، بل أصبحوا يهتمون بالجسد الوظيفي، ذلك الجسد الذي «يقاوم» الزمن ولا يشعر أمامه بالهزيمة.

وكما بينا سابقا فإن النمطيات التي كشفت عنها الدراسات السيكولوجية في السياقات الغربية، تظهر أن الأمر يتعلق بالتلقين الاجتماعي. ويستثمر الإشهار هذه القولبات الذهنية بقوة كما يشير إلى ذلك أحد الباحثين: «يكمن مفتاح الشراء في تماهي مستهلك حقيقي مع مستهلك نموذجي يقوم الإشهار بتسويقه. فالذي نشتريه يمثل صورة ما للذات. إذ نتماهى مع بعض الأفعال التي تؤديها بعض النماذج الحقيقية أو المُتخيَّلة، والتي غالبا ما تجسد النموذج الذي تتطلع الذات إلى تحقيقه. وعليه، فإن المنتج قد غدا التعبير عن الشخصية. (...) ويميل

المستهلك إلى تقييم صورة النمط الحياتي التي يقترحها عليه الإشهار قياسا إلى طبيعة الشخصية المثالية التي يسعى إليها والتي تؤطرها مرجعية جماعة الانتماء. لكن هل يجب المراهنة على الفرد كما هو، أو كما يجب أن يكون؟ (...) من بين الأهداف الأساسية للاستراتيجية التجارية خلق الوَسْم السيكولوجي للمنتج»[71].

رمزية التملك والاحتفاء بالجسد أو عندما يكون الجسد أداة سردية للإغواء

إن الصورة الإشهارية، سواء كانت ثابتة أو متحركة، تعمل على «بعث» الحياة في المنتج من العدم ؛ فهي ترفعه إلى مقام الحياة، وتخرجه إلى دائرة «النور»، فيتجلى بذلك شيئا آخر في مخاييل الناس. فاللوحات الإشهارية الضخمة التي تتموقع بين السماء والأرض، والممتدة على طول كثير من الطرق، واللقطات الإشهارية التلفزيونية القادمة من السماء لتتجسد صورا على شاشات التلفزيون، أو شاشات الحواسيب، والرسائل الإشهارية عبر الإذاعات والهواتف المحمولة، كلها تحمل ما يمكن أن نسميه سحر الصورة وهالتها؛ فهي تملك قدرة عجيبة على جعل العيون تتطلع إليها، وإحياء «الوعي» في النفوس كما تفعل الخطب الحماسية. فالإشهار بهذا المعنى هو رسول الأخبار السارة، أو طوق النجاة من شقاوة الحياة. ويكفي فقط التمعن في اللقطات الإشهارية التلفزيونية منذ ظهور المونتاج والتلفيق و«الفبركة» الافتراضيين، لتتبدى لنا جماليتها الشكلية المفرطة، وسطوعها الجمالي، وقوة سحرها «الروحي»، وتظهر لنا قوة استثمارها للآفاق الرحبة التي يفتحها التطلع إلى السماء، وتوظيفها الفضاءات اللامتناهية. ويشتغل البعد البصري للإشهار، بوصفه ظاهرة اتصالية، وتجليا من التجليات الأساسية التي تكشف هشاشة الحياة الاجتماعية المعاصرة، واضطرار الأفراد إلى اللجوء إلى نوع من الترقيع، كالاعتماد على الإشهار، لإبعاد شبحي الوحدة والصمت بوصفهما مظهرين من مظاهر أزمة المجتمع المعاصر.

تميل الصورة الإشهارية - مثلها في ذلك مثل السينما، ولكن بدرجة أكثر إلحاحا، وربما أكثر سطوة، وفي غياب أي توسط بين المرسل والمستقبل - إلى خلق نوع من التّوحد في الأحاسيس والعواطف، يوحي بالانتماء إلى الجماعة نفسها. فهي تقوم بطريقة متدرجة باستحداث تصورات جماعية ذهنية وتسريبها إلى الوعي الجمعي. فألف ليلة وليلة، مثلا، لم تعد موجودة اليوم إلا من خلال استحضارها تلفزيونيا أو سينمائيا، كما أن بعض الشخصيات الدينية أو الخرافية التي كانت تملك صورة معينة في أذهان الناس قبل ثلاثين أو أربعين سنة لم تعد كذلك، إذ غدت نماذج لصور متحركة تنتجها الصناعات التلفزيونية موظفة تقنيات رقمية عالية الجودة. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن القهوة التي لم تعد تحيل، على أقل تقدير في المخيال الغربي، إلى المزارع الشاسعة، والمستعمرات، والتجارة البحرية العابرة

للقارات، بل إنها أصبحت لحظة يتكثّف فيها الإغراء الإشهاري متجسدا في القهوة السوداء (Carte Noire. Un café nommé désir)[72]، فلم يحصل من قبل أن استثمر الخطاب الاجتماعي المتن البصري مثل استثماره اليوم في نقل مضامينه إلى المتلقين، ولا أدل على ذلك من تعرض الأفراد اليوم، خصوصا في السياقات الغربية، إلى ما يقارب 2500 رسالة إشهارية يوميا[73]. ويقوم هذا السيل الجارف واللامتناهي من الإشهار كغيره من الأنظمة اللغوية اللفظية والبصرية باختلاق إجماع اجتماعي[74]، والتمكين لصناعة القَبول[75] معتمدا آلية التكرار ليستقر في المخاييل الجماعية «كمرجعيات» يُهتدى بها في عتمات الهشاشة التي اجتاحت الحياة فحوّلتها إلى ترقيع يومي متواصل يتكئ في الأغلب على العابر واللحظي.

إذا تجاوزنا الظاهر في التعبيرات التي يوحي بها الإشهار، وولجنا إلى عوالمه الداخلية نجد أنه يمثل أحد العناصر التي تتأسس عليها الحياة الاجتماعية، إضافة إلى كونه يحيل إلى فضاء ذهني وجمالي، ويخلق نوعا من تناغم الحيوات داخل الفضاء الاجتماعي، ربما يراه البعض امتثالا. وسواء تعلق الأمر بما يحتفي به الإشهار ويضخّمه أو يطمسه ويقلل منه، فإنه يقوم بتحديد مراجع تكون معالم للكبير والصغير للاقتداء والاحتذاء بها، رغبوا في ذلك أم لم يرغبوا. فالصورة الإشهارية تقوم، على عكس الصورة السينماتوغرافية، على التقرير والأمر: «لا تقلد، بل أبدع»[76]، تأمر إحدى الحملات الإعلانية لهيغو بوص (Hugo Boss) التي يبدو أنها تحرص على «تثمين حرية» الفرد، وتتعالى على الأفكار والنماذج الرائجة ؛ «فكر بطريقة مختلفة Think Different»[77]، هكذا تشجع آبل (Apple) من تتوجه إليهم بخطابها الترويجي، «فقط افعلها Just Do It»[78]، يوصي نايك (Nike) محبي منتجاته ؛ «فلتكن أنت نفسك»[79]، تحفّز إحدى الحملات الإشهارية للاكوست (Lacoste) بل إن بعض هذه العلامات التجارية «بدأت تتفلسف، [يقول أحد الباحثين]، بعد أن كان تركيزها منصبا على التسويق لنماذج حياتية تغري المستهلكين بالتماهي معها»[80]. إن الإشهار «يغوينا بشراء هذا المنتج أو تلك الماركة، من دون أن يفرض علينا ذلك. في الوقت نفسه، فإنه يوهمنا بأن ما قمنا بشرائه سينعكس إيجابا على حياتنا الاجتماعية، وذلك بمنحنا مكانة أو قوة اجتماعية أكبر، وجعلنا نشارك بفاعلية أكبر في إجماع غير واضح المعالم، لكن تتأسس عليه قيمة ثقافة ما»[81].
ولا عجب في ذلك، فالبلاغة الإشهارية، كأحد تجليات مقدس هذا العصر، تميل إلى إعادة بعث العالم من خلال الانهماك في طقوس الاستهلاك. فوعودها التي تستهوي الأنفس وترفع سقف انتظاراتها، تعمل كمدونة عقيدية آمرة لا تقبل إلا الالتزام بها. وهو يفعل ذلك، فإن الإشهار باعتباره فن الإقناع بامتياز على أوسع نطاق، مثله في ذلك مثل «البروباغاندا»، يعمل على استثارة وتهييج الجمهور ليدفع به إلى عوالمه الاستهلاكية، ومن خلاله وبه تتجسّد وتتكرّس الوحدة العضوية لكثير من المجتمعات الاستهلاكية.

إذا ما ذهبنا أبعد من التزاحم والتكاثر غير المتناغم للرسائل الإشهارية، لتجلّى لنا فضاء ذهني حيث يتقاطع مخيال «الجسد المحرر» وضرورات التسويق الرأسمالي. فقد غدا الجسد مادة أولية تتمحور حولها «الحبكة» السردية وسيناريوهات القائمين على الإشهار، وذلك بغض النظر عن السلعة التي يتم الترويج لها. فمنذ مطلع الثمانينيات من القرن العشرين، تجاوز الإشهار، في كثير من الفضاءات الغربية، الكثير من «التابوهات»، فظهرت المرأة خاصة، والرجل وإن بدرجات متفاوتة ازدادت كثافتها في السنوات الأخيرة، عاريين في الكثير من الأعمال الإشهارية. ولم يعد ذلك عملا نزويا أو غرائبيا، بل إنه تكرس مع الوقت كأفق ما بعد حداثي ودخل ضمن متن الممارسة التسويقية المنتظمة[82]. فاللوحات واللقطات والصفحات الإشهارية، كتجليات للمخيال الاستهلاكي، قد تحولت إلى فضاءات للعرض المتواصل والإغرائي وغير المسبوق للجسد. وهي بذلك ربما تكون قد تمثلت واستبقت ما كانت تحفز عليه الكاتبة كرستين أنغو: «يجب أن يركز السّرد (الرسالة الإشهارية) على الجسد وهو يمارس الحياة، وهو ينتفض»[83]. فلم يحصل من قبل أن تم تصوير الفضاءات الحميمية للأفراد بهذه الجرأة والنهم كما يفعل الإشهار اليوم. فهذه صور شبحية خنثوية كما تظهر عند غاب آند كالفن كلاين (Gap & Calvin Klein)، أو دلالات تفعِّل الديناميكيات الفردانية (كن جيدا، كن سيئا، كن ذاتك Be Good, Be Bad, Be yourself)[84]، وتلك تجمعات عرقية متعددة أو لقطات كبيرة للأعضاء الجنسية كما تظهرها بينتون (Benetton)[85]، وثالثة تستثمر نهود النساء لبيع عطور، ورابعة توظف الأرداف للتسويق لماكينة تصوير، وخامسة تلجأ إلى سيقان النساء للترويج لسيارة، وسادسة تذهب أبعد من ذلك فتبني «ملحمة إيروتيكية» كما هو شأن أوباد (Aubade)[86] مثلا الشركة المتخصصة في ألبسة النساء الداخلية. إن الأمر يتعلق إذن بالقوة الاستحضارية أو الإيحائية للجسد باعتباره يمثل وعاء الرغبة[87] النرجسية، أما العمل، والمرض، والموت وغيرها من مظاهر الحياة «الطبيعية»، فيتم تغييبها في عوالم الإشهار. «أحب نهديَّ. هل في الأمر عيب؟»[88] يتساءل أحد الإعلانات الخاصة بالملابس الداخلية. فلم يعد اليوم فعل الاحتفاء بالجسد مذموما، بل أصبح توجها محمودا له طقوسه التسويقية التي لا بد منها ليحصل الإشباع. وبعبارة أخرى، فإن الجسد لم يعد موضع شك وتأثيم وإقصاء مارسه عليه المخيال الديني، بل أصبح تعبيرا عن المتعة والوجود في هذا العالم. وهي متعة متعددة وقائمة لذاتها وبذاتها.

يلجأ القائم على الإشهار، في دفع الناس إلى فعل الشراء، إلى رمزية التّملك المادي للأشياء. ففي أحد إعلانات سنيكرس Snickers يظهر زوجان من حبات الفول السوداني في وضعية جنسية إيحائية (Love peanuts)، وإذا ما تجاوزنا التلاعب اللفظي الظاهر في الرسالة الإشهارية في نسختها الإنجليزية، فإن قوتها الإيحائية لا تحتاج إلى تدليل. إن الحياة

التي يرسمها الإشهار تميل إلى أن تكون احتفالا دائما يحكمه البحث عن المتعة اللامحدودة. ففعل الإغواء فيه يقوم على الإيحاءات المتكررة للانتشاء الجنسي الأنثوي والذكوري. والحاصل أن «الفعل الجنسي عموما غير بعيد عن التحضير السيكولوجي الذي يسبقه، وأنه غالبا ما يعبر عن مكافأة، مثله في ذلك مثل ترويض الحيوانات، إضافة إلى كونه يميل إلى التناغم مع النشاط المعني، أو الخدمة أو المنتج الذي يتم تسويقه، سواء تم ذلك من خلال تحفيزه على الإقدام على الفعل أو الوعد بتحقيقه، أو أن يقود، أخيرا، إلى التخلي عن الشريك الخامل أو الغاضب»[89].

وتدخل هذه الرؤية ضمن الميكانيزمات التي تأخذ بها الرأسمالية المابعد صناعية، وذلك بخلقها نوعا معينا من «التوتر الخلاق» في ما يتعلق بعوالم الفانتازما. فعلى غرار السينما، يتضمن الإشهار في ثناياه المقاصد التعبيرية لأصحابه، سواء تم ذلك من خلال علامات قد تكون واعية أو غير واعية، ظاهرة أو مستترة، ذات حمولة مطلبية أو مقصية. فلا مكان هنا للمصادفة. فكل ما يتم تصويره فوتوغرافيا أو فيلميا يتم عن قصد. فما يظهره الشيء المصوَّر بتجاذباته ودينامياته وتفاعل عناصره يجب أن يكون صورة المجتمع نفسه. فمن خلال المخيال الإشهاري[90]، يحيا المجتمع المعاصر وينتشي باللذة والمتعة وعوالم الجنس عموما. «فلتستجيبوا للإغواء»، هذا ما يختصره شعار إحدى إعلانات سيمنس Siemens. إن الإشهار هنا يريد أن يتموضع كتعبير عن تربية «جمالية» متواصلة ترتقي بجسم المرأة خاصة، وتسجنه ربما، في سجل التحفة الفنية[91]؛ إنه نوع من الجمالية المضللة، كما يقول فيليب برتون، والتي تسعى إلى تدعيم القبول والامتثال الجماعي[92].

ضمن هذا السياق المسكون بالبحث عن المتعة الجامحة، تم استنساخ آليات الرغبة وأعيد إنتاجها في عمليات التسوق (الشّراء). فقد اكتشف القائمون على الإشهار، في الستينيات من القرن العشرين، اعتمادا على أطروحات علم النفس التحليلي، فن ومهارة الإقناع الخفي الذي يختلف عن أنواع الإقناع الظاهر. فكرست كثير من الوكالات الإعلانية مجهودات «بحثية» للتعرف على «أعماق النفس البشرية والكشف عن الطرق التي تقود إلى اختراقها»[93]. وإذا كانت الوظيفية المحورية للإشهار هي السعي إلى تجاوز التعارض بين المتعة والشعور بالإثم، فإنه لن يتمكّن من بيع البضاعة إلا بعد أن يمهد الطريق للإحساس بالمتعة وتغييب الشعور بالذنب. وكما يقول برتون، «فإن الإشهار يمكن أن يعتمد على توجُّه ما غالبا لإضفاء نوع من الشرعية على المنتجات التي يروج لها. ويتعلق الأمر هنا بأقدم المصادر في ممارسة الإقناع. وهو يفعل ذلك، فإن الإشهار يقوم بتدعيم هذا التوجه، مانحا إياه نوعا من الإجماع»[94]. والحاصل أن الإشهار يقوم، بهذا الشكل، بمصاحبة التوجهات غير الظاهرة في المجتمع. وقد حصل الشيء نفسه في الغرب في بداية الستينيات من القرن العشرين، عند ظهور مقولات

الحـركة النسـائيـة وتأثيـراتهـا على الأنماط الاسـتـهلاكيـة، حيث تجلت هذه الأطروحـات في التـمثلات الإشـهـارية لتلك الفتـرة. فإلى جـانب التصـورات «البـدائيـة» للمـخيـال الأنثـوي في الإشهار، برزت في الخطاب الإشهاري تصورات أكثـر «حداثة». يعبـر كزانـاف عن هذا التحـوّل مشيرا إلى أن « [...] الثقافة الجماهيرية عملت على تجاوز المستوى المادي البحت للممارسة الجنسيـة، وقامت بنشر معـايير جديدة أكثر حذقا ورهافة. وسيكون من المبـالغ فيـه القول إن الحضـارة الذّكورية التقليـدية لم تعـد موجودة، وإننا على أبواب حضـارة قـائمة على التـعالي بالجنس إلى أبعد من جانبه البيولوجي. إن مـا يمكن التسليم به، هو أن فضـاءنا الحسي قد أصبح مع الأيام، ثنائي الرؤية، وأن الإيروتيكيـة (الإيروسيـة) الظاهرة في المجتمع والتي توسع من دائرة المتعة بعيدا عن الفعل البيولوجي الذي مازال ينتمي إلى سجل التابوهات، تمنح الفوز لجسم المرأة باعـتبـاره أكثـر غنى بالمثيـرات مـقـارنة بجسم الرجل»[95]. لقـد غـدت المصـوِّرة الإشهـارية، اليوم، مـتسـاوقة ومتناغمـة مع الأفق المـرئي للجسـد بأبعاده الجنسيـة، في الوقت نفسه الذي تميل فيه إلى إظهار تصورات ورؤى ومواقف عنيفة جنسيا.

خلاصة القول

بعـد ارتيـادنا كـثـيرا مـن الآفـاق المعـرفيـة والقـراءات التي قـاربت موضوع الجسـد وعـلاقـته بالآخر وتمظهراته في الميديا، نخلص إلى أن الفـرد المعـاصـر، ومن ورائه المجـتمع، يفـتقـر إلى كـثيـر من المعـالم الحياتية، والقيم المرجعيـة التي يمكن أن تؤطر طاقاته وترفع من سقف تطلعاته إلى ما هو أبعد من جسـده. فهو يتمركز حول نرجسيته الفردية موظفا جسده كجسر محوري في التواصل مع الآخرين. ولأنه يستثمر كل متاح، حتى لو كان غير عقلاني، لبناء شخصية قوية، فإن هذا الفرد يجد نفسه أكثر هشاشـة من قبل. وكعادة الفرد في عـلاقته بـالصورة، فإنه كلمـا طالت عـلاقته بهـا وأمعن فيهـا أكثـر، تعرف على عيوبهـا. وفـي ظل سـقـوط المعـالم الجـمـاعيـة وعـزلة الفـرد، ينكفئ هذا الأخير على نفسه، ويصبح جسده سقفـا وجوديا يفرح بفرحه، وينهشه الفزع ويشعر بالضياع إذا أحس أنه «يخونه».

إن الشعـور بحمـل «وزر الجسـد» يدفع بصـاحبـه إلى العـزلة والانطواء والإقصـاء الذاتي. وإذا قـام وجود الفـرد علـى صورته فـي مرآة الآخـر، خـصـوصـا الآخـر المُنمـذج إشـهـاريا، وكـيـفـيـة انعكاسـهـا على رضـاه عن جسـده وذاته عـمـومـا، فـإن ذلك يوحي بـأننا أمـام شـخص يعـاني من «مخيـال مريض»، ويعيش حالة هشـاشة سيكولوجية حـارقة، وغيـر قادر على إدراك الواقع كما هو. وهذا العـجـز عن عـدم إقـامـة فـاصل بين «الواقـعي» «والمتـخيـل» هو الذي يدفع الفـرد إلى الإقـامـة في عـالم يفـتقـر فيـه إلى أفق وجودي واضح، وتسكنـه هواجس تأثيم وتوضـيـع الذات واستنفارها للتماهي مع نماذج غير عقلانية. من منا لم يشعر، في يوم من الأيام، بالانزعاج من

وجود بعض «الانفلات» في بطنه، أو صلع بدأ يزحف إلى رأسه، أو تجاعيد «متربصة» به لتكشف سنه البيولوجية التي طالما حاول إخفاءها؟ من منا لم يشعر يوما بالضيق وهو يقف أمام المرآة وهي تكشف عن ملامح لا تتوافق مع الصورة التي طالما بناها عن نفسه؟ من دون أن ننسى تلك الخلافات الصغيرة والكبيرة التي كثيرا ما تنطلق شرارتها بين الزوجين لأن الزوجة، وربما الزوج، صادر حق الآخر، و«استولى» على غرفة الزينة (Walk in closet/Salle de bain) لممارسة طقوسها/طقوسه التزيينية.

ليس من السهل، إذن، على الفرد أن يتحمل إدارة ذاته، خصوصا إذا كانت صورتها غير متناغمة مع تلك التي يحملها عنها في خياله. فهذا الفرد المتردد والمدفوع دفعا إلى التكيف مع المتغيرات الحياتية يجد صعوبة في القيام على ذاته بسبب هشاشة أوضاعه وتوحده الذي يدفعه إلى أن يكون مكتفيا بذاته.

لقد رأينا في الفقرات السابقة كيف قامت الميديا، خصوصا في نسختها الإشهارية، بابتداع مصفوفة مفاهيمية (السعادة، الصحة، الجمال، التفوق، المكانة، الحيوية... إلخ) سربتها، عبر عمل دؤوب ومتواصل، إلى فضاء الأفراد فغدت الكُوَّة التي ينظرون من خلالها إلى ذواتهم وإلى الآخرين. وبما أن هذه الميديا تؤسس - عبر آليات الإغراء الإشهاري، حيث يُغيَّب الفعل الثقافي لمصلحة الفعل الغريزي - «لنماذج» جسدية متعالية، فإن النتيجة «الطبيعية» هي هذا الميل المتزايد لدى كثير من الأفراد إلى عدم الرضا عن الذات. وقد أثرت قراءة الميديا للجسد كشيء، بدلا من النظر إليه كصيرورة تثمن جانبه الأداتي الوظيفي، في كيفية تقييم الأفراد لأجسادهم. وبما أن هناك هوة بين الجسد كما هو، والجسد «النموذجي» الذي يسوقه الإشهار، فإن كثيرا من الأفراد أصبحوا يستثمرون في أجسادهم باعتبارها واجهتهم الوجودية وهويتهم في علاقتهم مع العالم الخارجي.

إن ما يمكن معاينته أن الإشهار تحديدا، كنسق بصري إيقوني، لم يعد يُستثمر في التسويق والبيع بقدر توظيفه في تسريب ونشر معايير سلوكية تمثل قيما هوياتية للماركات التجارية ومعايير بصرية للتّعرف عليها وتمييزها عن منافسيها. فالأفراد وخصوصا فئة الشباب، يقبلون على الإشهار ليس فقط لاستبطان صيغ سلوكية ذات طبيعة علائقية تمكنهم من التماهي معها اعتمادا على التقليد، ولكن أيضا بحثا عن معايير الاعتراف العاطفي. وهنا نلاحظ ما يسميه بعض الباحثين «الوظيفية التأسيسية للجسد العاطفي والمتمثّلة في بناء الفرد ككائن اجتماعي، وذلك عبر الابتلاء الجسدي»[96].

مع ذلك فإن الفرد يملك كثيرا من «الرأسمال» الذي يمكن، إن هو استبطنه إيجابيا وأحسن استثماره، أن يعيد إلى نفسه شيئا من الطمأنينة، وأن يرتفع بسقفه الوجودي إلى إشكاليات تأسس شرعيته كإنسان، وذلك عمل يحتاج إلى إعادة طرح سؤال الكينونة، ليس فقط من

منطلق فلسفي، ولكن بدافع ترشيد الغايات وطرح سبل جديدة في التساوق معها. ولن يكون ذلك فعلا فرديا محضا، بل إنه فعل اجتماعي جماعي يحتاج إلى تجاوز عقلية الإخلاد إلى «الزَّبد» بالتعبير القرآني، إذ لا يمكن لفرد يحيا ضمن سياقات توثُّن الجسد[97] وتجعله مرجعية دالة على صاحبها، أن يفارق شروطه الاجتماعية الموضوعية ويستحدث رؤية تجديدية لذاته. وليس معنى ذلك أننا من المتشيِّعين لبعض المقاربات البنيوية الجبرية التي تصادر حق الفرد وتنكر عليه تعهده لنفسه وتحجر عليه وتلحقه «بالقطيع»، كحتمية لا فكاك منها، بل إن ما نسعى إلى إدراكه واستدراكه أن المجتمع يظل فاعلا في الفرد، وأن الذات تجد «نفسها مشدودة إلى إطار يتجاوزها ويملي عليها جانبا معينا من تمثلاتها وسلوكها وثقافتها ووضعها في الحياة وموقعها في الوجود»[98]، وهذا «الارتهان» للجماعة لا ينزع عن الفرد، بأي حال من الأحوال، مسؤوليته في الذهاب أبعد من سقف «هويته» الجسدية.

الهوامش

1 نويل، برنار، الحرمان من المعنى، ترجمة محمد بنيس. مُسترجع بتاريخ 4 يوليو 2008 من http://egyptianpoetry.jeeran.com/Bernar%20Noel%20-%20Al7erman.htm.
نشر نفس النص تحت عنوان «الحرمان من الإدراك»، ترجمة آسية السخيري، إيلاف، 3 سبتمبر 2008، مُسترجع بتاريخ 7 سبتمبر 2008 من http://www.elaph.com/Web/Culture/2008/9/362382.htm

2 إن «إقامة» الذات/النفس/الروح في الجسد هي التي تمنحه «حجما إنسانيا - بتعبير كَريماص - يقوم بملء الجسد/الشيء بأبعاد تنأى به عن الطبيعة كعنصر منفعل يستوعب القيم لكنه لا يستطيع إنتاجها. فإدراك الأشياء يمر عبر وعي مركزي يفصل بين الأشياء ويقوم بتهذيبها وترتيبها وتشكيلها وليتشكل عبرها كلحظة وعي تفصل بين الجسد/الشيء وبين الجسد/الحجم الإنساني». بنكراد، سعيد، «الجسد، اللغة وسلطة الأشكال»، مجلة علامات، عدد 4، 1995، مُسترجع بتاريخ 8 يوليو 2008 من http://saidbengrad.free.fr/al/n4/5.htm

3 Maissin, G., Le postmodernisme, nouvelle frontière du capitalisme. A propos du livre de Frederic Jameson, Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif (Paris, 2007), Politiques, nº53, février 2008. Retrieved June 14, 2008, from http://politique.eu.org/archives/2008/02/652.html

4 بنكراد، سعيد، «الجسد، اللغة وسلطة الأشكال»، مرجع سبق ذكره.

5 Gauthier, A, Le corps, pas de passion à déclarer, Ed., Eshel, Coll. “Fenêtre sur”, Paris, 2001, pp. 5-10 In Devel, L., “figer le corps dans une rencontre des corps”, Le corps (dossier spécial), Contact, Le journal de l’université, no 152, Novembre, 2002, p. 19. Retrieved July 7, 2008, from www.u-bordeaux3.fr/.../default/Communication/Journal%20contact/Documents%20pdf/Journal/Contact_152.pdf.

6 يكفي أن نشير هنا إلى أن معايير أو «ضوابط» النجومية، في العالم العربي مثلا، قد تغيرت كثيرا في السنوات الأخيرة إلى درجة أن الاستثمار في الجسد، هذا «الرأسمال» المتجدد، يعتبر المفتاح إلى كثير من العوالم التي ظلت إلى فترة قصيرة محصورة في فئات «نخبوية» بعينها. ولم يعد الأمر يقتصر على «النجومية» في أغاني الفيديو كليب، وعوالم الترفيه عموما، بل تعداه إلى فضاءات أخرى، حيث يتم الاحتفاء، مثلا، بمقدمة نشرات الأخبار «الساحرة»، ومقدم الأخبار «الوسيم»... إلخ.

7 يجمل رفيق عبدالسلام هذا الوضع بالقول «في مثل هذه الأجواء الصاخبة تبدو حياة الإنسان الحديث مقفرة إلى حد بعيد، بل هي بالغة السطحية وافتقاد الأعماق، حياته تتمركز حول عالمه الخاص، أو ما يمكن تسميته بروايته الخاصة والصغرى، التي لا تتعدى القرض البنكي، والبيت والسيارة، وكيف يقضي عطلته السنوية، والخليلة التي يتخذها، وليس أكثر!
فعلا يبدو الإنسان الحديث اليوم بالغ الذكاء والدقة والنجاعة من وجوه كثيرة، ولكنه من الجهة الأخرى بالغ السطحية وافتقاد الرؤية الشمولية، ولعل هذا الجدب الروحي والفراغ المجتمعي هما من بين الأسباب التي تغذي الحاجة إلى الدين مجددا عنده، أو ما أسماه كلاوسكي بانفجار المقدس، بدافع إطفاء جوعة الضمير، وترميم الأعطاب الداخلية في روح الإنسان الحديث المنهكة. عبد السلام، رفيق، المشاريع المجتمعية لا تصنعها نخب الصالونات (2)، إسلام أون لاين (17 أغسطس 2008)، مُسترجع بتاريخ 20 أغسطس 2008 من http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1218386127142&pagename=Zone-Arabic-ArtCulture%2FACALayout

8 الطيب، بوعزة، الإنسان بوصفه حيوانا، الجزيرة نت - المعرفة (18 أبريل 2006)، مُسترجع بتاريخ 27 يونيو 2008 من http://www.aljazeera.net/NR/exeres/08A40993-ECF5-4DFF-9546-CF4FA2110402.htm

9 آيت أوشن، علي، «عري الكائن ودلالات الجسد.. قراءة نقدية في المجموعة القصصية (عري الكائن) لعبد الحميد الغرباوي»، الملحق الثقافي، جريدة الاتحاد الاشتراكي، 28 يوليوز 1995. مُسترجع بتاريخ 12 يونيو 2008 (نقلا عن) من http://www.welateme.us/cand/modules.php?name=News&file=article&sid=1174

10 Baudry, P., "Le corps: de la ville à l'urbain", Le corps (dossier spécial), op. cit.,

11 Martin-Juchat, F., "Représentation des corps en interaction: quels modèles de l'interprétation?", In Conference proceedings: Gesture and the Organization of Social Interaction: Ethnomethodological and Conversational Perspectives, 2nd Conference of the International Society for Gesture Studies (ISGS), École normale supérieure Lettres et Sciences humaines, Lyon, France June 15-18 2005. Retrieved June 6, 2008, from http://gesture-lyon2005.ens-lsh.fr/article.php3?id_article=259 .

12 بعبارات رشيقة وصياغات مقتضبة ودالة، تعتبر آمال قرامي أن «الجسد الأنثوي حامل للعلامات معروض للملاحظة والمراقبة والعقاب، وهو موضوع للإدراك على كافة المستويات. كما أنّه نص مفتوح على كلّ الاحتمالات الممكنة للتأويل. ومن ثمّة تتعدد القراءات وزوايا الإبصار إلى هذا الجسد. فمنهم من لا يرى فيه إلاّ مواطن الجمال والسحر والغنج.... ومنهم من يلفه العمى فيستقصي مواطن القبح والبشاعة والأذى.... وبين الجسد الفتنة والجسد الآثم أجساد تتعدد صفاتها وتتنوع دلالاتها، وهو ما يؤكد أنّ فعل إدراك الجسد هو قائم بالأساس على عملية بناء». قرامي، آمال، الجسد الأنثوي والعلامة: قراءة في ما وراء الحُجُب، مُسترجع بتاريخ 4 يوليو 2008 من http://www.kwtanweer.com/articles/readarticle.php?articleID=1869

13 Lipovetsky, G., L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain, Ed., Gallimard, Coll. "Folio Essais", Paris, 1989, pp. 68-71.

14 Le Breton, D., Anthropologie du corps et modernité, Ed., P.U.F., Paris, 1990, p. 126.

15 Ibid., p. 130.

16 Ibid., p. 139.

17 يشير علي آيت أوشن إلى أن «الجسد ليس معطى طبيعيا فقط، وإنما هو نتاج تاريخي وثقافي وأيديولوجي، مما يجعل تأسيس خطاب متجانس عن الجسد مستعصيا، إذ ليس هناك جسد يحمل بعدا واحدا،بل ثمة أجساد عديدة: الجسد الفيزيولوجي والجسد الأنتربولوجي والإثنولوجي والميتافيزيقي والإيروتيكي..»،. آيت أوشن، علي، مرجع سبق ذكره.

18 Le Breton, D., op. cit., p. 158.

19 Ibid., p. 167.

20 سعيد، أراق، «مدارات المنفتح والمنغلق في التّشكلات الدلالية والتاريخية لمفهوم الهوية»، عالم الفكر، 4، المجلد 36، أبريل - يونيو 2008، ص. 223.

21 Le Breton, D., op. cit., p. 172.

22 Baudrillard, J., La société de consommation, ses mythes, ses structures, Ed., Denoël, coll. "Folio", Paris, 1986, p. 200

23 Ibid., p. 207.

24 Ibid., p. 211.

25 وهو المصطلح الذي نقترحه كمقابل لـ Objectivation (على أقل تقدير ضمن السياق الذي نوظفه فيه هنا). وقد اجتهد البعض في ترجمته إلى: «التوضيع»، لكننا نميل إلى الأخذ بالمصطلح الأول تحاشيا للتداخل الذي قد يحصل بينه وبين مصطلحات من قبيل: المواضعة، والتواضع، وما يقوم مقامهما. انظر: فرانسوا راستيي، المعنى بين الموضوعية والذاتية، ترجمة سعيد بنكراد. الإحالة غير المرقمة (بعد الإحالة السابعة عشر). مُسترجع بتاريخ 5 يونيو 2008 من http://www.saidbengrad.com/al/n13/6.htm

26 Baudrillard, J., op. cit., p. 213.

يمكن أن نشير هنا باختصار إلى نماذج الجسد التي يقترحها بودريار: «بالنسبة للطب، فإن الجسد المرجعي هو الجثة (...). بالنسبة للدين، فإن المرجع المثالي للجسد يتمثل في جسد الحيوان (...). بالنسبة للنظام الاقتصادي والسياسي، فإن النموذج المثالي للجسد، هو الرجل الآلي (...). وأخيرا بالنسبة للاقتصاد السياسي للعلامة، فإن النموذج المرجعي للجسد هو عارضة الأزياء (...)». انظر:

Baudrillard, J., L,échange symbolique et la mort, Ed., Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1976, p.177.

27 Bruchon-Schweitzer, M., Une psychologie du corps, Ed., P.U.F., Paris, 1990, p.171

28 Luevorasirikul, Kanokrat, Body Image and Weight Management: Young People, Internet Advertisements and Pharmacists, Thesis, March 2007. Retrieved June 13, 2008, http://etheses.nottingham.ac.uk/archive/00000296/

29 The Federal Trade Commission. Staff Reports, Weight-loss advertising: An analysis of current trends, 2002. Retrieved June 13, 2008, from http://www.ftc.gov/bcp/reports/weightloss.pdf. Accessed: 21 May 2006.

30 Luevorasirikul, Kanokrat, op. cit.,

انظر أيضا:

Bert, J-F., "Mise en scene, mise en image: la représentation du corps dans les histories de Michel Foucault", Questions, de Communication, no. 4, 2003. Retrieved July 14, 2008, from http://ques2com.ciril.fr/index.php?p = details&cat =r echerche&type = article&revue = 2&id = 189

31 بنكراد، سعيد، «الجسد، اللغة وسلطة الأشكال»، مرجع سبق ذكره.

32 نفس المرجع.

33 نقلا Laplanche, J. & Pontalis, J-B., Vocabulaire de la psychanalyse, Ed., P.U.F., Paris, 1967, p. 188.
عن سعيد، أراق، مرجع سبق ذكره، ص. 228.

34 Schilder, P., l?image du corps. Etude des forces constructives de la psyché. Ed., Gallimard, Coll. "Connaissance de l'inconscient", Paris, 1973, pp. 229-316.

35 راضي، احمد، «الإشهار والتمثلات الثقافية «الذكورة» و«الأنوثة» نموذجا، مجلة علامات، ع 7، 1997، مُسترجع بتاريخ 16 يونيو 2008 من http://www.saidbengrad.com/al/n7/4.htm.

36 Lavrakas, P.J., "Female preferences for male physique", Journal of Research in Personality, no. 9, 1975, pp. 324?334. Retrieved May 9, 2006, from http://www.sciencedirect.com/science?_ob=MiamiImageURL&_imagekey=B6WM0-4D62MTM-BC-

2&_cdi=6920&_user=3002965&_check=y&_orig=search&_coverDate=12%2F31%2F1975&view=c&wchp=dGLbVlb-zSkWA&md5=3e6305877a7210c90e7a4db189ac9e15&ie=/sdarticle.pdf.

37 Gillen, B., "Physical attractiveness: A determinant of two types of goodnesss.", Personality and Social Psychology Bulletin, no. 7, 1981, pp. 277-281. Retrieved May 16, 2008, from http://psp.sagepub.com/cgi/content/abstract/7/2/277 ; Dermer, M. & Thiel, D.L., "When beauty may fail", Journal of Personality and Social Psychology, no. 31, 1975, pp. 1168?1176. Retrieved May 25, 2008, from http://www.sciencedirect.com/science?_ob=MiamiImageURL&_imagekey=B6X01-4NSX9SV-V-1&_cdi=7201&_user=3002965&_check=y&_orig=search&_coverDate=06%2F30%2F1975&view=c&wchp=dGLbVlb-zSkWb&md5=06484d6244ad2e7bca1246ebc4d9185e&ie=/sdarticle.pdf.

38 Bruchon-Schweitzer, M., op. cit., p. 170.

39 Rudd, N. A. & Lennon, S. J., "Body Image: Linking Aesthetics and Social Psychology of Appearance", Clothing and Textiles Research Journal, January 1, 2001, pp. 120 -133. Retrieved June 9, 2008, from http://ctr.sagepub.com/cgi/reprint/19/3/120.

40 Mahoney, E. R., & Finch, M., “The dimensionality of body cathexis”, Journal of Psychology, no. 92, 1976, pp. 277-279. Retrieved June 12, 2008, from http://web.ebscohost.com/ehost/pdf?vid=3&hid=4&sid=76d3ae1f-1ee1-4bba-ada7-b7b3548b16f0%40SRCSM1.

41 Lerner, R. M. et al., “Self-Concept, Self-Esteem, and Body Attitudes among Japanese Male and Female Adolescents?, Child Development, no. 3, 1980, pp. 847-855. Retrieved June 12, 2008, from http://web.ebscohost.com/ehost/pdf?vid=4&hid=12&sid=fcff7a45-b763-44fb-b8f9-855bd68ef397%40sessionmgr7.

42 تشير بعض الإحصائيات التي نشرها المعهد الوطني حول الميديا والعائلة بالولايات المتحدة الأمريكية، مثلا، إلى أن نسبة الفتيات غير الراضيات عن أجسادهن قد بلغت 53% عند سنة الثالثة عشر، وترتفع هذه النسبة لتصل 78% عند السابعة عشر. كما نسبة كبيرة من الفتيان والفتيات الذين بلغوا العاشرة غير راضين عن أجسادهم خاصة بعد مشاهدة كليبات موسيقية وبعض برامج الشوبيز. أما المراهقات اللواتي تعرضن لإعلانات تثمن بطريقة غير واقعية النحافة، فقد أكدن أنهن «أقل ثقة بأنفسهن، ويشعرن بالغضب، وغير راضيات عن وزنهن ومظهرهن الخارجي». انظر:

National Institute on Media and the Family, "Media's Effect On Girls: Body Image And Gender Identity", September 6, 2002. Retrieved June 15, 2008, from http://www.mediafamily.org/facts/facts_mediaeffect.shtml.

حول نفس الموضوع انظر:

Storvoll, E., E. ?A cross-sectional study of changes in Norwegian adolescents? body image from 1992 to 2002?, March 8 2005. Retrieved June 15, 2008, from http://www.sciencedirect.com/science?_ob=ArticleURL&_udi=B75DB-4FN6X01-4&_user=3002965&_rdoc=1&_fmt=&_orig=search&_sort=d&view=c&_acct=C000059409&_version=1&_urlVersion=0&_userid=3002965&md5=432f7b317ddd6f76321f7f0f195f6e10#bib43 ; Sondhaus et al., “Body attitude, gender, and self-concept: A 30-year perspective?, Journal of Psychology, no 135,

2001, pp. 413?429. Retrieved July 2, 2008, from http://web.ebscohost.com/ehost/detail?vid=5&hid=12&sid=fcff7a45-b763-44fb-b8f9-855bd68ef397%40sessionmgr7

43 يمكن الإشارة، في هذا السياق، إلى اتساع دائرة استخدام هرمونات النمو بين الكثير من الأفراد. فقد ذكر أحد الأطباء أن «الكثير من الآباء، منذ عقد الستينات [من القرن العشرين]، قد أصبحوا مهووسين بقامة أبنائهم وبكل الطرق التي يمكن أن تساهم في زيادتها. وكل هذا بسبب إحصائية أمريكية غير علمية أشارت إلى وجود علاقة مباشرة بين راتب كبار الموظفين والقامة. وقد قادت هذه الادعاءات، التي لا تستند إلى معرفة علمية، الكثير من الآباء إلى المطالبة بتوفير علاج لأبنائهم عن طرق هرمونات النمو. وعليه، فقد وصل عدد الوصفات بالولايات المتحدة سنة 1994، إلى 20.000 وصفة، 8000 منها لا تتعلق بأطفال لا يعانون من القزمية». انظر: Sciences et Avenir, N?110, Avril 1997, p. 61.

44 Wilson, P. R., Perceptual distortion of height as a function of ascribed academic status. Journal of Social Psychology, no. 74, 1968, pp. 97-102. Retrieved June 14, 2008, from http://web.ebscohost.com/ehost/results?vid=4&hid=12&sid=fcff7a45-b763-44fb-b8f9-855bd68ef397%40sessionmgr7 ; Chu, S., & and Geary, K., “Physical stature influences character perception in women?, January 22, 2005. Retrieved June 22, 2008, from http://www.sciencedirect.com/science?_ob=ArticleURL&_udi=B6V9F-4F9MT9C-5&_user=3002965&_rdoc=1&_fmt=&_orig=search&_sort=d&view=c&_acct=C000059409&_version=1&_urlVersion=0&_userid=3002965&md5=43fccca8d4eaae6629fe7d3e6d9ee2be

45 تشير بعض الدراسات الغربية إلى أن «عدم الرضا عن المظهر الجسدي العام عند الذكور قد تضاعف إلى ثلاث مرات خلال 30سنة الأخيرة، حيث بلغ 43% سنة 1997، بينما لم يتجاوز 15% سنة 1972. كما أن هذه الظاهرة «لا تقتصر على الشباب في مقتبل العمر بل تشمل مجموعات عمرية متعددة بما في ذلك المراهقين». انظر:

Garner, D., "Survey says: Body image poll results", Psychology Today, no. 31, 1997, pp. 30?87 ; Ricciardelli, L. A., & McCabe, M. P., "A biopsychosocial model of disordered eating and the pursuit of muscularity in adolescent boys", Psychology Bulletin, no. 130, 2004, pp. 179?205.

نقلا عن Farquhar, J. C. & Wasylkiw, L., "Media Images of Men: Trends and Consequences of Body Conceptualization", Psychology of Men & Masculinity, no. 3, 2007, pp. 145?160.

46 rdh.concordia.ca/Wrosch_Lab/Lab_Members/Jamie_Farquhar/FARQUHAR_WASYLKIW.pdf

Cash, T. F., Green, G. K., "Body Weight and Body Image Among College Women: Perception, Cognition, and Affect", Journal of Personality Assessment, no 2, 1986, pp. 290?301. Retrieved June 6, 2008, from http://web.ebscohost.com/ehost/pdf?vid=3&hid=115&sid=54af9a50-248e-4ac6-a5ab-2a8c6107dfd7%40sessionmgr102 ; Lampard, A. M. et al., "Parents' concern about their children's weight", International Journal of Pediatric Obesity, no 2, 2008, pp. 84-92. Retrieved June 9, 2008, from http://web.ebscohost.com/ehost/detail?vid=6&hid=115&sid=54af9a50-248e-4ac6-a5ab 2a8c6107dfd7%40sessionmgr102.

47 Schilder, P., op. cit.,

48 Tucker, L. A, "Physical attractiveness, somatotype, and the male personality: A dynamic interactional perspective", Journal of Clinical Psychology, no. 40, 1984, pp. 1226-1234. Retrieved June 20, 2008, from http://web.ebscohost.com/ehost/pdf?vid=7&hid=115&sid=54af9a50-248e-4ac6-a5ab-2a8c6107dfd7%40sessionmgr102.

49 Davis, L.L., "Perceived somatotypes, body-cathexis, and attitudes toward clothing among college females", Perceptual and Motor Skills, Vol. 61, 1985, pp.1199-205. Retrieved June 20, 2008, from http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/4094861.

50 Murstein, B.I., ?Physical attractiveness and martial choice?, Journal of Personality and Social Psychology, no. 22, 1992, pp. 8-12. Retrieved June 9, 2008, from http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/5013362?dopt=Abstract.

51 Mulford, M., et al., ?Physical Attractiveness, Opportunity, and Success in Everyday Exchange?, American Journal of Sociology, no. 6, 1998, pp. 1565?92. Retrieved June 28, 2008, http://web.ebscohost.com/ehost/detail?vid=10&hid=7&sid=363fcdc3-d096-4f50-ae60-6f7b7b14ce1e%40SRCSM1.

52 Crosnoe, R, et al., ?Gender, Self-Perception, and Academic Problems in High School?, Social Problems, no. 1, 2007, pp. 118-138. Retrieved June 13, 2008, from http://web.ebscohost.com/ehost/detail?vid=14&hid=7&sid=363fcdc3-d096-4f50-ae60-6f7b7b14ce1e%40SRCSM1.

53 Gilbert, D., L'imagination symbolique, Ed., P.U.F., Paris, 1989, p. 102.

54 سوفاجو، آن، ترجمة الدويري، أحمد، «الايدولوجيا وآليات اشتغال الخطاب الإشهاري»، علامات، ع 27، 2007، مُسترجع بتاريخ 12 يونيو 2008 من http://www.saidbengrad.com/al/27/index.htm

55 نستخدم هنا مصطلح مخيال وخاصة المخيال الاجتماعي بالمعنى الذي يورده الجابري «[...] المخيال الاجتماعي هو عبارة عن شبكة من الرموز والمعايير يتم فيها وبها تأويل ظواهر الأشياء، فهو «كالمنظار» نرى من خلاله «حقيقة الأشياء»، أي نعطيها معنى». الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي. محدداته وتجلّياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص. 15. انظر أيضا:

Ansart, P., Idéologies, conflits et pouvoir, Ed., P.U.F., Paris, 1997.

56 Prost, A., & Gérard, V., (dir.), L'histoire de la vie privée. De la Première Guerre mondiale à nos jours, T. V, Ed., Seuil, Paris, 1987, p. 44.

57 وقد ظهرت التنظيرات الأولى حول هذه الإشكاليات في الستينات والسبعينات من القرن العشرين، مع دنيال بال (The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties. Glencoe, IL: Free Press, 1960)، والآن توران (La société post-industrielle, Denoël-Gonthier, Paris l969)

58 Bruchon-Schweitzer, M., op.cit.,

59 آيت أوشن، علي، مرجع سبق ذكره.

60 Lipovetsky, G., La troisième femme. Permanence et révolution du féminin, Ed., Gallimard, Coll. “Folio Essais”, Paris, 1997, pp.179-180.

61 Baudrillard, J., L’échange symbolique et la mort, Ed., Gallimard, Paris, 1976, p.172.

62 بل إن بودريار يذهب إلى أبعد من ذلك في وصفه للعارض/العارضة: «عندما يكون الجسد أداة في يد

الموضة، فإنه يصبح، جنسيا، باهتا وقلقا؛ إنه يتحول إلى عارض/عارضة، وهو مصطلح يوحي غموضه الجنسي بالكثير. فالعارض/العارضة يحيل كليا إلى الجنس، لكنه جنس من دون قيمة، ذلك أن الموضة هي جنسه. وبتعبير أدق، فإن الجنس يفقد تمايزه، ويتم تعميمه كمرجعية (كمحاكاة). فلم يعد هناك ما يحيل إلى البعد التناسلي، بل إن كل شيء يتكثّف في البعد الجنسي. ويجد الذكوري والأنثوي، بعد أن فقدا تمايزهما ، إمكانية تحقيق وجود ثانوي محدود. ففي ثقافتنا يؤثر الجنس على ويمتد إلى كل الدلالات، وذلك لأن العلامات قد تسربت إلى كل الفضاء الجنسي». انظر: Ibid., p. 148.

ولا يختلف الأفق التحليلي الذي يأخذ به بورال، رغم توظيفه للكثير من الاستعارات المجازية، عن القراءة التي يتبناها بودريار، إذ يرى أن «العارض/العارضة، باعتباره تصورا أمثل أو حديا للجسد وفق الموضة، يتم إفراغه من بعده الجنسي في الوقت نفسه الذي يتم تكثيف دلالته الجنسية. ويمثل اختيار الكلمة «عارض/عارضة» ذات الأصل الهولندي (manne-ken)، والتي تعني «الرجل القصير»، مثالا معبرا. إن تشتغل على مادة بشرية، أي جسم العارض/العارضة، وهو جسد يتم الاستيلاء عليه ويُوظف كحامل لنحت جسد بصفات بعينها. (...). وتقوم الموضة باستعراض الجسد، بل إنها تذهب أبعد من ذلك عندما تحل محله. إن عبارة لكل لباس «جسد» ذات دلالة عميقة في هذا السياق. والحاصل أن العُري لا يُرى ولا يعبر عن نفسه إلا من خلال حيل أو خدع معينة: كثوب أو ماكياج». انظر:

Borel, F., Le vêtement incarné. Les métamorphoses du corps, Ed., Calmann-Lévy, Paris, 1992, p.222.

وانظر أيضا:

«Du vêtement qui cache au travestissement qui révèle - Le vêtement selon Michel Journiac", Art Présence, n?39, juillet-septembre 2001. Retrieved June 6, 2008, from http://www.exporevue.com/magazine/frjourniac_vetement.html

63 Baudrillard, J., L?échange symbolique et la mort, op. cit., pp. 208-210.

64 Prabu, D., & Melissa, A.J.. "The Role of Self Third-Person Effects About Body Image", Journal of Communication, no. 48, 1998, pp. 37-58. Retrieved June 16, 2008, from http://web.ebscohost.com/ehost/results?vid=2&hid=108&sid=28944076-0e36-479a-a105-0027866c3ae7%40sessionmgr108

65 يبرز أحد الباحثين في حوار افتراضي كيف يتم استثمار الإشهار في التكنولوجيات الحديثة في إعادة تشكيل ملامح الجسد.

«وهذه ماذا سنفعل بها؟

ابدأ بمحو العروق الصغيرة في أبيض العينين

وماذا عن الأذنين؟

قم بقطعهما. سنقوم بتعويضهما بأذني السمراء.

وماذا عن الفم»؟

قم بتكبيره. لا تخف من ذلك!

والنهدين؟

قم بصقلهما بعض الشيء».

هذه بعض العبارات السريالية التي نقلها فليب كوف في مقالة له حملت عنوان «جميلة مثل صورة مفبركة». والحاصل أنه يندر وجود مختبر تصوير مهني لا يقترح على عملائه من وكالات إعلانية ومجلات موضة

قائمة كاملة من خدمات «الروتوشات». والحق، يقول أحد المهنيين في هذه المختبرات» أن ظاهرة التنميقات الخفيفة ليست جديدة وصاحبت الإشهار منذ بداية ظهوره. ويكمن الاختلاف في أننا كنا في القديم نمارس تنميقات يدوية على عارضات الأزياء والمنتجات لم تكن بالقيمة نفسها التي تمنحنا إياها التكنولوجيات الحديثة. أما في ما يتعلق بسؤال ما إذا كانت الصورة المنمقة تفقد من بهائها بعد ذلك، فالإجابة هي نعم ولا، وهو أمر يرتبط بالعمل الذي قام به المنمق. (...) إن مهمتنا تكمن في السمو بالصورة، والمسألة تتعلق، مرة ثانية، بالتوازن. إننا غالبا ما نترك «عيوبا» على عارضات الأزياء اللواتي «نشتغل» عليهن بشرط أن تكون «عيوبا جميلة». «نقلا عن: Souham, P., Les Top Models, ces nouvelles stars, Ed., Zelie, Paris, 1994, pp. 32-35

ويمكن الإحالة هنا إلى مثال ذاع صيته وتناقلته الكثير من الوسائط الإعلامية الشبكية الجديدة، وهو يتعلق بكيفية صناعة «نموذج» للوجه الأنثوي الساحر انطلاقا من ملامح وجه أنثوي عادي، أو كيف يتناسل هذا من ذاك. انظر: http://www.youtube.com/watch?v=4vFvLhNWfZU.

66 Lipovetsky, G., La troisième femme. Permanence et révolution du féminin, op. cit., pp.181-182.

67 قرامي، آمال، مرجع سبق ذكره.

68 يشير بعض المختصين في أنظمة التغذية إلى أن الإشهار يلعب دورا مركزيا في تضخيم النموذج النرجسي. فعندما تقول الرسالة الإشهارية «تناولوا كذا وتخلصوا من الشحوم الزائدة»، فليس هناك أي أدلة طبية تدعم الربط بين تناول ما يعرضه هذا والإشهار وأثر ذلك على البنية الجسمية. ذلك أن الأمر لا يتجاوز الأثر السيكولوجي الذي تحدثه هذه الكلمات في مخيال المتلقي. وهذا النوع من الإشهار لا يقدم أكثر من كلمات، لكنه مبني بطريقة تجعل الأفراد يكملون باقي الرسالة الإشهارية، أي يتخيلونها.

69 Kempf, R., "De la servitude publicitaire", 23 octobre 2005. Retrieved June 22, 2008, from http://www.decroissance.info/De-la-servitude-publicitaire

70 انظر: “Influents homos 2”, 25 mai 2007. Retrieved June 25, 2008, from http://audebutdesannees2000.20minutes-blogs.fr/tag/sexe.

71 Cathelat, B., Publicité et société, Ed., Payot, Paris, 2001, pp.161-162.

72 انظر تحليل هذا العبارة/الشعار في: http://dupupet.m.free.fr/memo2000/chap3/d09.html ; www.qualiquanti.com/pdfs/sponsoringtv.pdf

73 Ramonet, I., “La fabrique des désires”, Le Monde Diplomatique, mai, 2001, p. 9. انظر أيضا لنفس الباحث: Propagandes silencieuses, Ed., Galilée, Paris, 2001.

هناك من يذهب إلى القول بأن الفرد، في الدول الغربية، يتعرض إلى حوالي 7000 رسالة إشهارية في اليوم. (هذا الرقم قدمه، أوليفيي دومارك، رئيس التحرير السابق للبرنامج الأسبوعي ثقافة الإشهار (Cul-ture Pub) التي تبثه القناة السادسة الفرنسية) انظر: Kempf, R., op. cit.,.

74 أن تقول، يعنى أن تصبح متماهيا مع لغتك. وهذه اللغة تجد شرعيتها الرمزية، والدلالية والجدلية والتركيبة باعتبارها تمثل نظاما وآلية للإخضاع والتقويم. فنحن نلاحظ مثلا أن تبني القيم التي توجه السلوك، أو الدلالات التي يضفيها الأفراد على الأحداث، أو هرمية القيم والمعتقدات، كلها تتم من خلال اللغة. فالتعرض للغة، واستخداماتها، وتعلمها، والانغماس اليومي في توظيفها، تساهم كلها في تغذية مختلف التماهيات الصادرة عن الأفراد؛ وهي إلى ذلك تشكل أهم آليات الإقناع انتشارا واستخداما.

انظر: Bellenger, L., La persuasion. Coll. “Que sais-je?”, no. 2238, Ed., P.U.F., Paris, 1992, p. 32.

75 صدر لنعوم شومسكي وإدوارد هيرمان كتاب يحمل العنوان نفسه. والكتاب يتناول، عبر نماذج عملية، التضليل في وسائل الإعلام الأمريكية. أما وجه الشبه بين الخطاب الإعلامي والإشهاري فيكمن في أن كليهما يسعى إلى خلق توافق حول ثيمات بعينها موظفا الكثير من الآليات كالتضليل في الحالة الأولى والتماهي في الحالة الثانية.
Herman, E. S., & Chomsky, N., Manufacturing Consent. The Political Economy of the Mass Media, Pantheon Books, 1988.

76 Riou, N., ?Publicité : qu?importe le produit pourvu qu?on soit complices?, juillet 1999. Retrieved June 25, 2008, from http://www.psychologies.com/article.cfm/article/623/Publicite-qu-importe-le-produit-pourvu-qu-on-soit-complices.htm?id = 623 &page = 3.

77 Ibid.,

78 Ibid.,

79 Ibid.,

يرجع أصل هذه المقولة، التي استثمرتها العلامة التجارية، إلى الشاعر الإغريقي بندار (Pindare). ويعود الفضل في انتشارها إلى الفيلسوف الألماني نيتشه الذي ضمنها في كتابه «هكذا تلكم زرادشت». انظر:
www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/nietzsche_pimbe.pdf

80 Riou, N., op. cit.,

81 Lagneau, G., La sociologie de la publicité, Coll. “Que sais-je?”, no. 1678, Ed., P.U.F., Paris, 1993, p. 107.

82 Riou, N., Pub Fiction. Société postmoderne et nouvelles tendances publicitaires, Editions d?organisations, Paris, 1999.

83 Angot, C., L'usage de la vie, Ed., Mille et une nuits, Paris, 1999, p. 8.

ضمن هذا السياق يقول سعيد بنكراد: «تأتي الرغبة في إظهار الجسد عبر أقصى حد يمكن أن تعرفه الأشكال. وأقصى حد للأشكال حالة عري مشبوهة. (...).إن الجسد العاري يدرك جوهره بعيدا عن فعل السرد، إنه يتخلص من كل حكايات الكون ليحكي قصته: تتقلص داخله كل الأشياء الا أشياؤه، وتموت كل الرغبات لديه الا رغباته: زمان واحد وفضاء واحد ولا ذات سوى اللحظة المُدرَكة خارج أسوار الزمن العادي». بنكراد، سعيد، «الجسد، اللغة وسلطة الأشكال»، مرجع سبق ذكره.

84 Riou, N., op. cit.,

85 http://tout-benetton.skyrock.com 20.html.

86 http://www.aubade.com/lecons.

87 يشير سعيد بنكراد إلى أننا «(..) لا نكتب عن الرغبة، الرغبة لا تدرك، إنها طاقة ذاتية يعيشها الفرد كسر مطلق، لكننا نكتب عن تجلياتها. نكتب عن العيون الشبقة ونكتب عن الخصر الضامر، ونكتب عن الصدر المكتنز، ونكتب عن تناسق الأطراف وتناثر الشعر». بنكراد، سعيد، «الجسد، اللغة وسلطة الأشكال»، مرجع سبق ذكره.

88 Wélitz, J., Quand la publicité provoque, Rapport de stage, 13 Janvier 2006. Retrieved June 15, 2008, from librapport.org/getpdf.php?download=752

89 Cazeneuve, J., Bonheur et civilization, Ed., Gallimard, Paris, 1978, p. 108.

90 إن المخيال هنا كما يقول كريستيان ميشون «لا يحيل إلى الصورة التي تمثل حالة إدراك، بل يعني القدرة على الاستغراق في عالم غير العالم الحسي». انظر: Michon, C., Proposition d?un modèle lacanien pour le développement durable d?une marque forte, Décembre 2001 (première version). www.escp-eap.net/conferences/marketing/pdf_2002/michon.pdf.

91 يتقاطع هذا الخطاب في بعض أجزائه مع ذلك الذي يقارب النساء على أنهن يمثلن «عنوان الفضيلة والحياء والإيمان والأمومة المقدسة»، مع اختلاف الدوافع الإيديولوجية. قرامي، آمال، مرجع سبق ذكره.

92 Breton, P., La parole manipulée, Ed., la Découverte, Coll. ?Essais?, Paris, 1998, p. 56.

93 Packard, V., La persuasion clandestine, Ed., Calmann-Lvey, Paris, 1984, p. 27.

94 Breton, P., op. cit., 56.

95 op. cit., 96. Cazeneuve, J.,

96 Martin-Juchat, F., op. cit.,

97 إن فعل توثين الجسد أو تصنيمه قد سبقه إلى ذلك فعل توثين العقل، حيث يبدو أن الأمر لا يتجاوز «استبدال وثن بآخر» بعبارة الطيب بوعزة. فـ «الحداثة الغربية، كما يرى الباحث نفسه، بتسييدها للعقل كانت مدخولة بأوهام العقلنة الأداتية حتى أنها انتهت إلى تأليه العقل لا استعماله فقط، إذ جعلت منه صنما ولم تجعل منه مجرد مرجعية معرفية يصدر عنها التفكير»، الطيب، بوعزة، مرجع سبق ذكره.

98 سعيد، أراق، مرجع سبق ذكره، ص 227.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 37 أبريل - يونيو 2009

الجسد والمسرح

د. نديم معلا (*)

مقدمة

اهتمت الثقافة في العصر الحديث بالجسد، باعتباره تجسيدا للوجود، واتجهت دراسات كثيرة، نحو البحث في مكانة هذا الجسد، والدور الذي يلعبه في حياة الإنسان.

وقد اتسم معظمها بالإشادة به، بل وتمجيده، لا سيما في مجالات وثيقة الصلة به، كالتصوير والنحت، اللذين جعلا منه مادة للفن، ومثالا جماليا في الكلاسيكيات القديمة.

في المسرح يرتبط الممثل بالجسد، والجسد بالممثل، والممثل كما يقول المسرحي الروسي الشهير فسيفولد مايرخولد «هو العنصر الرئيس على خشبة المسرح، وكل ما هو خارج عنه مهم قدر كونه ضروريا له»(1).

ومن الصعوبة بمكان أن نتصور خشبة مسرح لا يعلوها ممثل بحضوره الجسدي الحي. وإذ يذهب المتفرج إلى المسرح فإنه يتوقع أن يرى إنسانا. أو بعبارة أخرى جسد إنسان حامل للخطاب المسرحي، والجسد هو الذي يصارع، وهو الذي يتحرك ويفعل، وهو الذي يحيا، وهو الذي يفنى.

ويجلو المسرح نفسه الثنائية المتضادة: غريزة الحياة وغريزة الموت، ويكشف اللذة والألم.

أوديب سوفوكليس يقف بجسده أمام المتلقي، وهو يستمتع بالسلطة ويهيم بجسده أيضا في الفضاء الموحش وقد أنزل به العقاب (فقء عينيه).

من نافل القول إن العالم الداخلي الذي يمور به الجسد (الأفكار، العواطف، الانفعالات) يدخل مع الجسد نفسه في جدل يمكن أن نتبين تأثيره، لكن الجسد - موضوع بحثنا - هو الظاهر البارز الحاضر أبدا في الفضاء المسرحي.

«جملة القول إن جسدنا يشيد بالحياة وإمكاناتها اللامتناهية مثلما ينبئ في الوقت نفسه، وبالشدة نفسها بنهايتنا المحتومة»(2).

(*) أستاذ النقد والدراما - سورية.

وتنسحب هذه الثنائية على الفن كما على الحياة، وحتى إن كان الفن متخيلا، فإن الأسئلة الأبدية تطرح نفسها على الإنسان العادي، كما على الفنان، وإن اختلفت بلا شك الإجابات.

وسنتناول في دراستنا هذه المحاور التالية:

1 - **البدايات.**

2 - **جسد يختبر العالم.**

3 - **الجسد - المختبر.**

4 - **الجسد... مقاربة سياسية.**

5 - **الجسد والمسرح العربي.**

البدايات

أعاقت سطوة الأدب على المسرح، اتجاهه إلى تطوير وسائله البصرية بعامة والجسدية الحركية بخاصة. إذ كانت الكلمة والنص مجموعة ذات بنية أدبية، ولم يكن المخرجون في كثير من الأحيان، سوى منفذين لما تنطقه الشخصية من كلمات، في حين أن عناصر العرض الأخرى كانت توظف من أجل تجليات الكلمة. بعبارة أخرى لم يكن ثمة من يجرؤ على إزاحة الأدب أو حتى مجرد تهميشه، إلى أن ظهرت تجارب قالت بضرورة اعتماد الأداء الصامت، لأنه أرقى من الكلمات. لأن هذه الأخيرة ليست سوى «زخرفة على بناء الحركة».

وبناء الحركة يعني ليس الاعتراف بالجسد فقط، بل استخدامه كأداة تعبير قد تفوق الكلمة من حيث الدلالة ومن حيث الاتصال أيضا.

كان يفرينوف الروسي، وفي بدايات القرن العشرين (1910 - 1912) قد أماط اللثام عن حقيقة غرق فيها المسرحيون والمتفرجون على حد سواء، من دون أن يقفوا عندها ليتأملوها ويعيدوا النظر فيها.

قال يفرينوف: «تلعب الكلمات دورا مساعدا على خشبة المسرح، لأننا نسمع بعيوننا، أكثر مما نسمع بآذاننا»[3].

والواقع أن يفرينوف كان يسعى إلى ما عُرف بـ «مسرحة المسرح» لكي يزيل ما كان يظن أنه دخيل على هذا الفن البصري، وينهض على اللعب، وليس على نسخ الواقع أو التشبه به.

وذهب يفرينوف إلى القول «إن العرض المسرحي ليس هو الحقيقة (الطبيعية). وإن الذي يُعرض على المسرح ليس الواقع، وإنما تصور خيالي له، ليس الحدث نفسه وإنما عرض للحدث»[4].

والاحتفاء بالجانب البصري، كما أسلفنا، هو بطريقة أو بأخرى، محاولة للخلاص من الأدب.

والخلاص من الأدب أو إقصاؤه، ولو مرحليا، يطلق يد الفنان لتقديم حلول أكثر، انعتاقا من ذي قبل، وفي حالة كهذه، يكون في وسع الممثل (الذي يتمركز حوله البصر) أن يعيد الاعتبار إلى جسده، إنه ليس المتكلم الثابت الذي يرسل إشارات صوتية، يجهد نفسه في تلوينها انفعاليا، لكي لا تخطئ المتلقي، فيكون وقعها في محله.

هذه المقاربة البصرية للعرض المسرحي، كانت محاولة لإظهار الجسد، وإن كانت تجري في خفر، لأن الأدب وما أُحيط به من تبجيل، والكلمة التي كان ينظر إليها بنوع من التقديس (في البدء كانت الكلمة) لم تكن لتتراجع أو تتقهقر عن مكانتها بسهولة.

ولكن الخطوة الأجرأ هي تلك التي خطاها معاصر يفرينوف، على الدرب نفسه، مواطنه فسيفولد مايرخولد، الذي لم يكتف بأن أدار ظهره للواقعية وللأدب، وأصر على «مسرحة المسرح»، بل تحدث عما أسماه «البيو - ميكانيكية» (الآلية الحيوية) (1921).

وترى «البيو - ميكانيكية» أن ما يقدمه الممثل ضرورة ملحّة لا للتسلية فقط، بل كعنصر مساعد في العمل.

ولكن الأهم بالنسبة إلى مايرخولد هو حركات العمل التي ينبغي تنظيمها، بتخليصها من الإضافات التي لا لزوم لها، لأنها غير منتجة.

والإيقاعية تعني أن يتوافر مركز صحيح للجسد، والحركات التي يقوم بها الجسد - على هذا الأساس - هي حركات راقصة (وهذا كما يقول مايرخولد، ينقلنا إلى مشارف الفن).

ولعل هذا بيت القصيد، بالنسبة إلى فنان دفعه تمرده على السائد، إلى الزعم بأن الحركات الجسدية ضرب من ضروب الفن «ولا بد للممثل من أن يعمل على تطويع جسده، لكي يستجيب بسرعة خاطفة للأوامر الصادرة إليه من الممثل - المخرج، الجسد هنا مادة إبداع، لكنها تحتاج إلى من ينظمها ويضبطها وهو الممثل - الإنسان، والمعادلة التي وضعها مايرخولد هي كالأتي: (ن = أ +أ)، و«ن» ترمز إلى الممثل و«أ» إلى المنظم الذي تصدر عنه الأوامر، و«أ» تعني جسد الممثل المنفذ للأوامر»[5].

إنه الجسد الذي يعلن عن ذاته حتى لو كان منفذا، فهو في نهاية المطاف الممثل ذاته، والخطوة الموسومة بالجرأة، التي خطاها مايرخولد، هي تكريس حقيقة أن العلاقات الإنسانية، والسلوك الإنساني، يمكن التعبير عنهما بالحركات والإيماءات والاتجاهات والأوضاع، أكثر من الكلمات.

وكانت تلك بداية تحديد ما يدعى اليوم بإشارات المكان والحيز المكاني، بمعنى آخر تحديد العلاقات المكانية بين الممثلين، وهي في واقع الحال أجساد الممثلين.

وتأسيسا على ذلك تُقرأ دلالة الاقتراب أو الابتعاد بين هذه الشخصية أو تلك، وفقا لطبيعة العلاقة بينهما.

لقد حالت فكرة «مسرحة المسرح»، التي تمسك بها يفرينوف ومايرخولد، دون الوقوع في شرك الأيديولوجيا المباشر، وتحويل خشبة المسرح إلى منبر خطابة، وعلى الرغم من المحاولات التي كان يرمي من خلالها إلى «حُسن» توظيف الفن جماهيريا، بحيث يرضى بيروقراطيو الثورة عنه، غير أن القيمة الفنية التي أصر على تضمينها عروضه المسرحية، كانت سببا لسخط هؤلاء عليه، الذين أرادوا - كما يبدو - اختبار ولائه، من خلال تقديم المزيد من العروض الأيديولوجية، التي تند مباشرة وتتخلى عن الفن كقيمة جمالية وإبداع حقيقي.

لم يقو مايرخولد على رفض فكرة العمل الفني كمُتخيل. ولعل مقاربته للجسد - فيما لو تمكن من السير على الطريق إلى نهايتها - كانت أثمرت مزيدا من الفهم وتحولت أطروحة متقدمة.

وإذا كان قد أحاط الممثل بكثير من الإكسسوارات المتحركة والمسطحات المستوية والمائلة والسلالم، إلا أنه وضعها جميعها في خدمة جسد الممثل.

صحيح أنه - الجسد - ليس سيد الخشبة المطلق، وأنه لا يواجه الفضاء الفارغ، كما في التجارب اللاحقة، إلا أنه بدأ يتلمس طريقه نحو السيادة المطلقة على الخشبة، متوجا حراكا فنيا بدأ يتبلور، مجاهرا بضرورة إزاحة كل ما لا يرتبط بالممثل (الجسد).

جسد يختبر العالم

وهكذا كان ظهور أنتونين أرتو الفرنسي، الذي أعلن عن شعرية الفضاء المسرحي بدلا من شعرية اللغة، متوسلا الحركة والأداء الصامت والإيماءة والتعاويذ والأشكال البدائية.

والغريب في الأمر أن أرتو يقول: «إنني أعي تمام الوعي أن لغة الحركة والإيماءة والرقص أقل قدرة على تحليل مشاعر الشخصية أو الكشف عن أفكارها أو صوغ حالاتها الشعورية بدقة ووضوح كالكلام، ولكن من قال إن المسرح قد وُجد لتحليل الشخصيات، أو لحل الصراع بين العاطفة والواجب والصراعات الأخرى، ذات الطابع المحلي أو النفسي التي تشغل خشبة مسرحنا المعاصر؟»[6].

القطيعة هنا مع الكلام والصراع، الذي يفيض عواطف وانفعالات ومشاعر، والذي يضع العاطفة مقابل الواجب، كما في المسرحيات الكلاسيكية الجديدة، تمهد لما يمكن أن ندعوه سلطة الجسد، فإذ يتم إقصاء المسرح التقليدي، لا شيء يبقى على خشبة المسرح سوى الجسد، الذي يختبر العالم[7]، ليقف على حقيقة باطنه، على جوهره.

ولعله يوازن أو يفاضل بين الكلام، وهو في عرف أرتو، ليس سوى ثرثرة فارغة تصدر عن فكر مجرد، والجسد المادي الحسي، الذي قد يكشف عما يجري في داخله، من خلال الملامح أو الحركات التي تتجلى فيه أو تنعكس على مرآته.

ولكن لماذا هذه القطيعة أو هذا الجفاء المبالغ فيه للغة؟

لقد فشل أرتو في الوصول إلى وسيلة أو أداة يعبر بها عن أفكاره ومشاعره. وقاده هذا الإخفاق إلى ازدراء الكلام، بل وازدراء الذين يتعاملون معه[8].

ولكننا سنجد أن مثل هذا الموقف الحاد من اللغة (الكلام) يتقاطع مع كُتّاب العبث، الذين اعتبروها مضللة وخادعة.

وأرتو الذي طرد الكلام من مملكة مسرحه، لم يكن يروم تطهيره من الثرثرة، التي لا طائل منها، كما يقول، بل أراد أيضا أن ينقل معاناته هو - كجسد - حيالها.

كان أرتو يسعى إلى إفهام الآخرين أن «الصياغات الجاهزة تتبادل المواقع وفق أنساق منمقة»[9].

ولعله كان يتساءل عن السبب الذي يدفعهم إليه (الكلام)، في حين أن عليهم أن يعبروا عن ذواتهم عبر الألم والعذاب، عبر الجسد. لقد أضحت اللغة كالأوراق النقدية، التي فقدت قيمتها لأنها بلا رصيد.

ثم إن العودة إلى الينابيع الأولى (الديونيزية تحديدا) باحتفالاتها الحسية، وما تمثله من تلاقح الغريزة والجسد، تعني أنه يعيد الاعتبار إلى الجسد ويكشف من جديد عن أهميته، وعن ضرورة إيقاظه وتفعيله.

يعول أرتو على الفعل الجسدي أو شبه الجسدي ويضرب المثل التالي:

«إذا كان للموسيقى تأثير في الأفاعي، فليس هذا لأنها تنقل إليها أفكارا روحية، بل لأن الأفاعي تكون متمددة ومضطجعة على الأرض، ملتفة لفات طويلة، وتلامسها أجسادها على طولها كله تقريبا. لذا فإن الذبذبات التي تتوغل في الرمال، تصلها كرسالة طويلة جدا ورفيعة، أنا أنوي أن أطبق على المتفرجين ما يفعله محبو الأفاعي، بحيث أجعلهم يصلون حتى إلى تلك النزوات الأرق والألطف عبر إحساسهم بها جسديا»[10].

أرتو يرى إذن في الجسد مدخلا لأشكال التواصل كلها مع الكون. إنه يحاول أن يكون التأثير في المتفرج ماديا، لنقل بعبارة أخرى: إن عدوى التأثير التي تنتقل من جسد إلى آخر غير مؤذية، بل إنها العلامة الرئيسة والمتمايزة للمسرح.

وهذه العلامة كما يعتقد هي السمة المشتركة بين المسرح والطاعون. والطاعون وباء ينتقل من جسد إلى آخر، حاملا معه الفناء، ويذهب إلى الزعم بأنه على الرغم من امتلاء الجسد بالسائل الأسود، فإنه - جسد الضحية، المصاب بالطاعون - لا تبدو عليه أي آثار عضوية.

وفي ذلك تشابه بين الحالة النفسية للممثل المرهق والمسحوق عاطفيا، والجسد المصاب بالطاعون، الذي لا تظهر عليه الآثار العضوية.

بعبارة أوضح «يجب الاعتراف بالغموض الذي يلف طروحات أرتو»، وبأن الحياة استجابت لنوبة مفاجئة وعنيفة كأن شيئا لم يحدث، فلا الممثل بدا عليه التأثر، ولا جسد ضحية الطاعون بدا متأثرا عضويا.

تتجلى العواطف الإنسانية في الجسد بطريقة غير نفسية، إنها ضرب من السمو، وهي على هذا الأساس حقيقية وصادقة لدى الممثل ولدى المتفرج في آن معا.

الممثل المهتاج على خشبة المسرح، يحتاج إلى ما يهدئ ثورة غضبه، يحتاج إلى فضيلة، أكثر مما يحتاج القاتل الأجير إلى الشجاعة لتنفيذ مهمته.

عاطفة الممثل، عاطفة المسرح، هما عمليا تلك الفضيلة اللامتناهية التي يشير إليها أرتو.

إنها عاطفة نقية غير نفعية براجماتية.

الجسد في المسرح يُنتج العاطفة المطلوبة، العاطفة الشعرية، التي لا تحاكي نظيرتها في الواقع.

الجسد المسرحي إذن - وفقا لأرتو - يختلف عن نظيره الواقعي. ومن البديهي أن الفنان القابع داخله، ينأى بنفسه عن مشابهة الواقع، ويذهب في اتجاه مغاير لـ «الطبيعية»، طبيعية ستانيسلافسكي، وزولا وأندريه أنطوان، تلك التي لا ترى في الجسد سوى جزء من كل.

إن تركيز أرتو على البعد المادي والحسي في المسرح «جعل الممثلين في عروضه يبدون كأنهم تماثيل حجرية تتخذ أوضاعا مبالغا فيها، وتعبر عن نفسها من خلال إيماءات مشحونة بالعواطف».

التماثيل الحجرية التي يتحدث عنها كولين كوفل في كتابه «علامات الأداء المسرحي» هي بالنسبة إلى أرتو الجسد في ذروة حضوره، الجسد الذي لا يغرق في الكلام.

إن عين المتفرج تقع قبل كل شيء على الجسد، على الممثل الذي يقف كالتمثال، ككتلة منحوتة، كتلة تشغل الفضاء.

وإذ يحاول أن يفهم ما يجري أمامه، فإنه يتابع حركات الأجساد، وهي تتراقص وفق أشكال أو أرتال منظمة.

في حين أن الأجواء المحيطة بها، تنافي الواقع. منافاة الواقع تعلي من شأن الجسد - هكذا بدا لأرتو - بل تجعله المرسل الرئيس الذي يعول عليه المتلقي. كأن الرجل يقتفي أثر المسرح الشرقي، الذي أذهله ببدائيته وطقوسه النبيلة النقية، التي افتقدتها حضارة الغرب.

في المسرحية الهندية الشهيرة «ساكونتالا» لكاليداسا، نجد أن المطلوب من الممثلة «أن تعبر عن خوفها، بهز الرأس سريعا إلى الأمام، وإلى الخلف. ولكي تعبر إحدى الشخصيات عن حركة قطف الزهور، فإنها تمد يدها بشكل أفقي، في وضع معروف، كناية عن الإمساك بالسلة، التي تضع الزهور فيها»[11].

قد لا يكون أرتو - الذي ضاق ذرعا باللغة، كما أشرنا - قد اعتبر المسرح الهندي النموذج أو المثال، فربما يكون المسرح الإندونيسي أو الياباني قد سحره أكثر من الهندي، إلا أن المهم في هذا السياق هو الاتكاء على الحركة ودفعها إلى أن تكون البديل لمنظومة اللغة.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 37 أبريل - يونيو 2009

ومن المعروف أن المسرح الشرقي بعامة لا يفيض الممثل فيه بالكلام، وأنه يدفع الجسد إلى ابتكار لغته.

وإذا كان ثمة من يأخذ على أرتو تجاهله لطبيعة الحضارات وسياقاتها الثقافية والاجتماعية، وذلك بإلحاحه على العودة إليها قراءة وتأملا وفحصا، لا سيما تلك البدائية التي وسمتها، فإنه (أرتو) فتح نافذة اتسعت يوما بعد يوم على الحضارات الأخرى.

وبوسع المتابع لهذا الحراك الانفتاحي أن يقرر ما آلت إليه الأبحاث التي بدأت في العقود الثلاثة الأخيرة في أوروبا، وكان على رأسها بيتر بروك، وقبله البولوني جروتوفسكي، وقبلهما بل وكان يحتك به مباشرة، الفرنسي جان لوي بارو.

التقط بارو أفكار أرتو وتحمس لها، أرتو الذي آمن بأن المسرح الحقيقي، هو ذلك الذي «يثير فيه أداء الأجساد حساسية، تجاه أقرب الأشياء إلى ما هو مقدس»[12].

واعتُبر بارو «من الباحثين عن مسرح يعتمد على الجسد»[13]. وتعود محاولاته «الجسدية» إلى العرض الذي قدمه عن رواية فولكنر (عن أم) وقد اعتُبر يومها عرضا جسديا، ولم يكتف بارو بعروضه التطبيقية، التي لم يفلح أرتو في إنجاز مثلها، بسبب أوضاعه الصحية والنفسية، التي تفاقمت في مراحل متقدمة، بل أشار في كتابه «تأملات في المسرح» إلى أرتو وطروحاته، التي كثيرا ما كان بارو يستدعيها عارضا ومناقشا.

وقد نصح بقراءة موضوعات «مسرح القسوة» وما ينطوي عليه، وأضاف أنه «يدرك جيدا أن عروضه تتضمن «بعضا» من سعي أرتو إلى مسرح شامل، وفقا لفهم موسوعي».

وعلى الرغم من أنه تأثر به، إلا أنه في الوقت نفسه يتحدث عن «بعض» من أرتو. فالصراخ والعويل وظهور أشباح الماضي، والعزوف عن استخدام الملابس الحديثة، هي ما يعنيه بهذا «البعض».

ولعله كأرتو، خلع على كل شيء أصيل (بدائي وقديم ونقي) القداسة.

وهكذا فكل أصيل عند بارو مقدس. ومن هذا المنظور تعامل مع التراث الكلاسيكي، من خلال كثير من الشيفرات المسرحية الحديثة، قادت المتفرج إلى جوهر العمل، بعد تفسيره.

الجسد - المختبر

يرى المسرحي البولوني جرزي جروتوفسكي، أن الفضاء المسرحي الحقيقي. فضاء فقير. وأن المسرح الحقيقي، الذي يبحث عنه وينشده، هو الذي لا يقر بعناصر العرض المسرحي (تخلينا عن الماكياج والأنوف الكاذبة والبطون المحشوة بالوسائد وكل ما يتزين به الممثل قبل العرض في غرفة الملابس). لقد وجدنا براعة الممثل الحقة، في قابليته للتحول من نوع إلى آخر، ومن شخصية إلى شخصية، ومن صورة إلى صورة، مستغلا جسده وفنه بأسلوب فقير.

يخلق الممثل تعبيرا ثابتا على الوجه باستعمال عضلاته ودوافعه الباطنية، وما القناع الذي يعده فنان الماكياج إلا خدعة لا غير»[14].

الجسد في طروحات جروتوفسكي، لا يتكئ على المؤثرات الخارجية. إن لديه اكتفاءه الذاتي. إنه يتحول، وفي كل مرة يتحول فيها يخلق أدوات تعبيره بنفسه. لا يحتاج إلا إلى ذاته. فالقناع يتكون وينشأ من توظيف عضلات الوجه، والأخذ بعين الاعتبار، الدوافع الباطنية. إنه كما يقول يدعو إلى الفقر في مسرحه، والآخر (المسرح) الغني بالمؤثرات الخارجية، لا قيمة له عنده.

ومن نافل القول إن جروتوفسكي ينضوي تحت لواء مسرحة المسرح، وإنه مثل مايرخولد يعطي الممثل الصدر، وإن هذا الأخير هو المركز، مركز دائرة الإبداع.

والممثل هو المسرح «وإذا كان في حوزته سحر يجذب المتفرج، فإن مثل هذا السحر هو الذي يقوي فيه الإيمان بأنه هو المسرح»[15].

ولا يتصور جروتوفسكي أن ثمة مسرحا بلا ممثل. حتى مسرح الدمى ثمة من يحركه خلف الكواليس !

هناك ممثل إذن، وهناك متفرج، بهما ومن خلالهما يتحقق المسرح.

الممثل إنسان يعمل بجسده على مرأى من المتفرجين، واهبا جسده إياهم. وإذا كان الجسد يقف عند تخوم ما يقوم به جسد الإنسان العادي، فإنه يكف عن كونه أداة ووسيلة قادرة على أداء دور روحي.

للجسد إذن في مسرح جروتوفسكي وظيفة خاصة به، وظيفة خلاقة تحمل قيمة فنية، لكونها تنيط بالجسد مهمة استبطان داخلي من نوع خاص.

من هنا ينبع الطهر، ومن هنا يحافظ الجسد على قدسيته، فالممثل الذي يكرس جسده من أجل المال والانتشار، يكون فنه أقرب إلى العهر[16].

والممثل الذي يبيع جسده، كما يحدث هذه الأيام - والكلام لجروتوفسكي - يثير الدهشة والعجب، إنها لتعاسة حقيقية، أن يساوم الممثل على جسده.

ويسوق غروتوفسكي كلاما من سفر الرؤيا «هكذا إذن لأنك فاتر، لا بارد ولا حار، سأبصقك من فمي».

المسألة الأساس هنا، تكمن في القدرة على الارتقاء بالجسد، أي بتحويل تعاسة الممثل إلى قدسية.

والمقدس أو القدسية - التي يتكلم عنها جروتوفسكي - ليست لاهوتية، بل دنيوية.

والتقديس أو القداسة، يهدف إلى إفناء الجسد وحرقه والتضحية به، وعليه أيضا فإن على الممثل ألا يضع نصب عينيه لفت الانتباه إلى جسده.

ولتحقيق هذه الأفكار النظرية، ولإزالة ما قد يعتريها من لبس، دعا جروتوفسكي إلى اتباع منهجية خاصة في التدريب والبحث. الجسد المقدس يعني «الممثل المقدس».

وهذا الأخير يختلف عن الممثل «العاهر» في العطاء الآتي من الحب الصادق، من التضحية بالذات.

وأسلوب الممثل «المقدس» استقرائي بمعنى ينهض على التجريب والتعديل والحذف والإضافة.

في حين أن أسلوب الممثل «العاهر» استنتاجي، أي تكديس المهارات المكتسبة.

ويلتقي جروتوفسكي مع أرتو وقبله، إلى حد ما، مايرخولد في إنشاء لغة خاصة، هي لغة الأصوات والحركات.

والممثل العظيم - في هذا السياق - كالشاعر العظيم، يعرف كيف يخلق من الكلمات لغته الخاصة به، إنه يطبعها بطابعه. وكما على الشاعر أن يستبطن لغته ويقف على بنيتها الاستعمالية والجمالية، مضيئا هذه الأخيرة، فإن على الممثل أن يدرك هو الآخر خصائص جسده، ويتقصى إمكاناته، ليكتشف أجهزة الصوت فيه، لا سيما تلك التي تقع في الصدر، بل وفي مؤخرة الرأس أيضا.

عليه أن يزيح من طريقه المعوقات، التي تحول دون امتلاك الجسد لذاته.

يجب أن يتعلم عليها بمساعدة تمارين ضرورية وأساسية، بدءا من المرونة، مرونة الجسد بالطبع، والحركة والإشارة، والأهم من ذلك، بالنسبة إلى جروتوفسكي، بناء الأقنعة، وذلك اعتمادا على عضلات الوجه نفسها.

ويمايز الفنان البولوني، ذائع الصيت، بين التمارين التي ترمي إلى المهارة والاحتراف، وبين الأخرى التي تقود إلى عملية نكران الذات وذوبانها والتضحية بها.

الممثل أقرب إلى النحات منه إلى المصور (الرسام)، فالمصور يضيف ألوانا إلى اللوحة، في حين أن النحات يكشف الغطاء عما يخفيه الشكل، الشكل موجود داخل كتلة الصخر أو الحجر.

وكل ما يفعله هو أنه يميط اللثام، لا يبني أو يشيِّد.

يريد جروتوفسكي للممثل أن يستقل بجسده، وإذ يبحث عن الموضوعات التي يعمل عليها هذا الجسد، فإنه يختار ما يدعوها الموضوعات القابلة للمواجهة أو المجابهة.

بمعنى آخر، إنه يضعها في الضفة المقابلة. «فالنص» بالنسبة إليه ليس جوهر المشكلة. «المجابهة هي الجوهر» وتتلخص المواجهة أو المجابهة في خلخلة النص المقروء، لمعرفة مدى استجابته للزمن الحاضر.

هل يحتوي على كميات مركزة من التجارب والصور والأوهام والأساطير والحقائق البشرية التي لاتزال حاضرة بالنسبة إلينا هذه الأيام؟[17].

والنص الجديد (المُخلخَل) ينبغي أن يعكس تجاربنا نحن. وإذا ألقينا نظرة على عروضه، التي قدمها في مسرحه النخبوي الصغير، فإننا نجدها تتراوح بين الكلاسيكية المحلية

البولونية، والعالمية (فاوست مارلو، الأمير الصامد لكالديرون). وكلها مطواعة أسطورية تعطي هامشا واسعا لمواجهتها، وتقدم لجسد الممثل مادة تساعده على المضي في أبحاثه، إلى أقصى مدى.

المواجهة أو المجابهة هي فعل من أفعال البحث عن المعاصرة وسط الجذور، ومادام الجسد هو الذي يتكلم، وكلامه إشارات وعلامات من خلال الحركة والصوت، ولكن بلغة بدائية، فإن المتلقي، أيا كانت لغته الأم، يستطيع تمثل ما يراه.

وتظل طروحات جروتوفسكي النظرية، قابلة لتأويل قد لا يتفق مع ما يذهب إليه، وربما أن أفضل وسيلة لمقاربتها، معاينتها عمليا وميدانيا على أرض الواقع.

هذا ما رآه بيتر بروك في المقدمة التي كتبها لمجموعة مقالات ومقابلات جروتوفسكي، التي حملت عنوان «المسرح الفقير»، والتي أشرنا إليها آنفا.

لقد تحاشى المسرحي الشهير إعطاء حكم قيمة، في سياق حديثه عن الرجل، وآثر أن يشبه التجربة ببذرة التفاحة التي ستعطي شجرة يانعة إلى الأبد[18].

أهمية جيرزي جروتوفسكي تكمن في تجريبيته، في ممارسته التطبيقية، في اختباره لآرائه، خلافا لأرتو، الذي لم يدخل حيز الممارسة، وظلت أراؤه أقرب إلى الصرخات.

الجسد... مقاربة سياسية

اقترب «المسرح الحي»، الذي برز في أواخر خمسينيات القرن العشرين، تدريجيا من توظيف الجسد بعد تحريره، أو بعد تخليصه من الكتب، عبر الاطلاع المباشر وغير المباشر على تجربة أرتو.

ولم يكن غريبا أن تفضي خيارات الزوجين جوليان بيك وجوديت فالينا المسرحية، إلى البحث عن وسيلة تضع الجسد في خدمة التوجهات السياسية والأيديولوجية، التي اعتنقتها الفرقة المذكورة. فمن أفريد جاري، إلى بريشت، ولوركا، وبيرانديللو، ومن ثم الفرنسي جان جينيه (الذي يبدو في مسرحياته النزوع السافر نحو قسوة أرتو وطقوسيته).

إنها التربة الثقافية المهيئة لاستقبال بذور التجربة الجسدية، إذا صح هذا التعبير. إضافة إلى ديدن البحث الذي لا يتوقف عن الجديد، سواء على صعيد إعداد الممثل، جسدا وروحا، أو على صعيد الحلم بالتغيير والسير نحو حياة أفضل، لا تكون للرأسمالية المتوحشة سلطة إقصاء الإنسان، وتهميش الفقراء. وإذا تذكرنا دعوة جروتوفسكي إلى «المسرح الفقير» ولكن غير المؤدب، أدركنا أن «المسرح الحي» غدا مؤهلا أو مُعدا لمعاينة الجسد داخل المسرح.

ولعل الانفتاح غير المحدود على الثقافات المغايرة أو المجهولة، لا سيما الثقافة الشرقية (كالبوذية واليوجا) أمد فرقة «المسرح الحي» بمصادر أسعفتها في التجدد الدائم، وضخ الحياة في شرايينها، لكي لا تتقوض الإنجازات التي حققتها في مسارها الإبداعي.

والواقع أننا هنا إزاء مدخل أو مقاربة جماعية «الفرقة»، التي لا تكون مرتهنة لفردية - أيا كان مستوى من يقف وراءها - أكثر استسلاما لمزيد من التنظير من جهة، ولمبادرة الفرد الذي يمكن أن ينكفئ إلى داخله، يأسا أو نخبوية، أو إحباطا، يكون عدم الوصول إلى النهاية - الحلم سببه.

التجربة الجماعية تخوض الممارسة العملية اجتماعيا وفنيا. صحيح أن جروتوفسكي عرف الممارسة من خلال المختبر، بيد أن الفضاء الذي تحققت فيه تلك الممارسة (المسرح لا يتسع لأكثر من ثمانين متفرجا، وعدد الممثلين لا يتعدى العشرة) في حين أن «المسرح الحي» فضاؤه مفتوح خارج العمارة المسرحية الكلاسيكية.

تقول جوديت مالينا، وهي تقدم توصيفا للراهن، مُعَزِّزا بأحلام المستقبل: «إننا نحس بحاجة إلى التغيير، كل ثقافتنا يجب أن تتغير، أن تتحول عما هو مدمر إلى ما هو خلاق ومبدع. لقد أُتخمنا بالثقافة، وانفصلنا عن أجسادنا انفصالا بائنا. وانفصلنا كذلك عن مشاعرنا، حتى الحب - الإمكانية الكاملة للإنسان - تحول إلى تجريد بلا معنى...»[19].

الثقافة البديلة هي تلك التي تبني وتبدع، بمعنى ثقافة فاعلة، وليست تلك التي تلوك النظريات، وترى في الجسد مجرد وعاء لا أهمية له. لقد جرد ذلك النوع من الثقافة الإنسانَ من المشاعر النبيلة، كالحب الذي في متناول الإنسان، بل جرده من حقه.

وتضيف مالينا قائلة: «جزء من عملنا يهدف إلى إعادة الوحدة بين الشعور والجسد، والالتفاف إلى ما هو حميم في خلودنا الإنساني»[20].

ثمة انفصام إذن بين الجسد والشعور، ولا بد من إعادة الأمور إلى نصابها لكي تكتمل إنسانية الإنسان، فلا يعود مجرد شعور أو مجرد جسد.

ولكي يجابه الظلم في العالم - وما أكثره - على الفنان أن يكف عن تجاهل جسده، بل أن يفحصه، وصولا إلى الاهتمام بالمشاعر الحميمة، الدافئة، على امتداد حياتنا كلها.

في أدبيات «المسرح الحي» يعلو صوت الاحتجاج على الكلام. الكلام الذي يحمل دلالات مراوغة، فهو يبرر أكثر مما يدين!

إذا كان الإنسان وسط الدمار والرعب والخراب، فإنه - الكلام - يعجز عن التبرير. لن يكون في وسعه التماس براءة مشكوك فيها. إن الحرب التي تنتهك جسد الإنسان، كما تنتهك روحه، لا يمكن أن تكون مبررة.

ومن البديهي أن اتساع دائرة السخط على دور الكلام، خصوصا المكتوب منه (النص)، تزامن مع صعود كل من الدراما والمسرح (العبثيين) بعد الحرب العالمية الثانية.

وقد أتاح مثل ذلك الصعود الالتفاف إلى أنساق حركية، جسدية، تكون عصية على الخداع.

في بعض عروض «المسرح الحي» تُشاهد خشبات عديدة داخل إطار رأس إنساني، عليها بشر يشنقون ويصلبون وتهوي على رقابهم المقاصل وتُسجى أجسادهم وتنتزع قلوبهم.

والوحشية التي يصورونها، وحشيتنا نحن وقد أُفلتت من عقالها، إنه الجسد - وليس الكلام - الذي يُبلغ الخطاب وتأثيره أعمق من، وأقوى، فحوى هذا الخطاب، وكما يقول جوليان بيك:

«إذا نجحنا في أن نجعل المتفرج يحس بالألم، وهو في احتفال عام، فإن هذا وحده الذي يساعده على العودة إلى مشاعره الحقيقية، بحيث لن يعود قادرا على ممارسة العنف»[21].

قد يكون هذا الضرب من التطهير مجديا في علاج العنف الذي يحيط بالعالم، الذي وصل إلى الذروة، في الحرب الأمريكية على فيتنام في ستينيات القرن العشرين.

والجسد الذي ينزف دما، وتنتهك آدميته لذرائع سياسية، أو «وطنية - قومية»، هو ذاته الذي يسكن ذاكرة المتلقي ويستقر زمنا أطول، لأنه مادي جسمي عياني.

لا تقف محاولات «المسرح الحي» عند تخوم التطهير، بمعنى توكيد العنف لنفيه فيما بعد.

بل تصل إلى الجسد المقيد لتحريره من الرغبات المكبوتة (خصوصا الكبت الجنسي). وتحطيم القيود يكون عبر سلسلة من الطقوس، ترمي إلى تجاوز المحرمات، فيطلب إلى الممثلين أن يبلغوا - وهم شبه عراة - رؤية الموت والقيامة لدى الهنود الحمر في أمريكا [22].

ولعل أهم تلك الطقوس - التي يحتفي معظمها بالجسد - طقس السفر السري، الدرس، الصلاة.

لم ينزوِ أصحاب فرقة «المسرح الحي» أو يتقوقعوا أو ينغلقوا على أنفسهم، ولم يسمحوا للعصبية الفكرية أو السياسية أو الفنية بأن تحد من انفتاح العقول والقلوب، فقد تلاقحت الرؤى في مسرحية «أنتيجون» بريشت، رؤى هذا الأخير مع جروتوفسكي وأرتو (العداء للفاشية عند بريشت - العويل والصراخ من الأعماق وعطاء الممثل المقدس الذي يضحي بلا حدود، شعرية الحركة والقسوة لدى أرتو)، أيقظت الفرقة الجسد، وعرفت كيف تقاربه، من دون أن تغادر اقتناعاتها السياسية، أو تغرق في الصوفية، أو تخضع للمنهجية الصارمة في التدريب، فكانت جسرا بين الثقافات تعبر عليه إلى الحرية، حرية العقل كما حرية الجسد.

الجسد والمسرح العربي

يُعزى تجاهل المسرح العربي للجسد إلى تضافر عوامل عديدة، بعضها اجتماعي وبعضها الآخر ديني، وما يتفرع عنه من قيم، في جوهرها محظورات ترى في الجسد بعامة أداة غواية وعورة.

ولذلك يُحاط الجسد بلفائف تخفي مواطن الفتنة وتدرأ محاولات الإغراء! وهكذا تكون العلاقة بين الإنسان (الفنان) وجسده معقدة، وملتبس الخوض فيها، كالسير في حقل ألغام.

يختزن اللاوعي الجمعي القيود، ويمارس الرقابة على الحركات التي تصدر عن الجسد. وعلى المسرحي العربي أن يجابه ويناور ويراوغ لكي يتعرف على ذاته.

«وما يخيف في المسرح العربي، أنه مسرح يمشي بلا ساقين. الإنسان فيه ذائب، واللسان فيه وحده الطويل»[23].

والمسرحي التونسي محمد إدريس يومئ هنا إلى شهوة الكلام عند العربي، وإلى أن لسانه - وليس جسده - أداته الوحيدة للاتصال مع العالم المحيط به.

واللسان هو الذي يلغي الحركة، بل ينفي الساقين اللتين ينهض عليهما الجسد، وبالتالي فلا حركة إلا للجزء، اللسان هو هذا الجزء الذي ينوب عن الكل.

والواقع أن اللسان المتحرك دائما، ينتمي إلى سطوة الثقافة السمعية تاريخيا، بحيث كانت، وربما لاتزال، المعيار الذي يحدد مكانة الفرد في المجتمع، وقد يُفضي في كثير من الحالات إلى تبوؤ مكان رفيع في المجتمع ذاته! وتأسيسا على هذا يكون الكلام (اللسان) وسيلة يعرف صاحبه نفسه من خلاله، وليس من خلال أفعاله. وهذه الأخيرة (الأفعال) حركات يقوم بها الجسد. وتعجز البلاغة اللفظية عن مجاراتها. والثقافة السمعية (والأذن تعشق قبل العين أحيانا. لبشار بن بُرد) أعاقت - لا سيما بعد أن عضدتها الثقافة الدينية - أي مقاربة تضع الأمور في نصابها. أي أن يُنظر إلى الممثل - وهو الذي يهمنا في هذا السياق - على أنه جسد وليس مجرد رأس.

محمد إدريس، المتأثر بلا ريب بالثقافة المسرحية الأوروبية، والذي نشأ على طروحاتها، بدءا من أرتو وانتهاء بجروتوفسكي وبروك، عمل على إقصاء الرأس أو على الأقل إبقائه محايدا، لكي يتفرغ للحد من هيمنة «اللسان الطويل» الذي أشار إليه.

الوجه مرآة الجسد، وهو المرسل والمتلقي في أن معا. والمشكلة التي تواجه الممثل هي إحساسه بأن الوجه هو المركز، هو الأساس.

وهكذا يتراجع دور الجسد، وبالتالي تتراجع أهميته. وإذ يقود الوجه الجسد، يفقد هذا الأخير قدرته الخاصة به على التعبير.

كل عضو في الجسد يستطيع أن يرسل، أو على الأقل يساهم في الإرسال، وفقا لمكانته وموقعه، وقدرته على إنجاز ما يُطلب منه.

ولكن الرأس - دون بقية أعضاء الجسد - يستأثر بالنصيب الأكبر. «لذلك كان من الضروري إيجاد سد أو حاجز يحول دون هذا الاستئثار، أو التفرد بالإرسال والتلقي. لذلك نستعمل القناع المحايد، الذي يعمل كمصفاة، تنفي الدفق التعبيري الآتي من الرأس (الوجه)»[24].

على الوجه إذن أو الرأس أن يفسح في المجال أمام الجسد. عليه أن يتخلى عن بعض سلطته، ويتنازل لأعضاء أو أجزاء أخرى، لتأخذ دورها وتتحول إلى قنوات تعبير جسدية.

ويبدو أن محمد إدريس، الذي أنهكه الخطاب اللغوي في المسرح العربي، يحاول أن يزيحه.

والإزاحة تكون بتحييد المصدر. ولكن العقبة الكأداء التي تقف في وجه محاولات من هذا القبيل، كانت ولاتزال القدرة على المضي في التمارين الجسدية. ويقتفي إدريس أثر المسرحيين الغربيين، في العمل على إيقاظ الجسد وجعله يدرك وظيفته، ويقف على حقيقة حضوره.

في الثقافة الغربية، ومنذ عصر النهضة تقريبا (القرن السادس عشر) فقد النص قدسيته. والنص (الكلام) يترسخ ويتعزز عبر الوجه، لكونه ليس مرسله فقط، بل القيّم عليه.

إذن ما جدوى النص (الكلام) إذا ظل حبيس الصدر؟ فإذا خلخلت الحركة الإنسانية النهضوية الأوروبية النص، وقوضت الهالة المحيطة به، فلن يبقى أمام انطلاقة الجسد عائق.

الممثل جسد متكامل، كل ما فيه من أعضاء يلتقي من خلال تشكيل متناغم ومتساوٍ. «فلا ذنب للقدم إن كانت بعيدة عن الرأس. هل يحتم هذا البعد إلغاء دورها في التعبير؟ ليست القدم مجرد وسيلة للمشي. إنها أكثر من ذلك. وإذا فقد الإنسان يده، فإنه لا يتوقف عن ممارسة كل الأنشطة، بل يحاول جاهدا الاستعانة بأجزاء أخرى كالفم أو القدم»[25].

نجح إدريس في تحويل أفكاره إلى وقائع، مستعينا بفنانة تونسية، درست وعاشت في فرنسا، عرفت كيف تدرب أعضاء الفرقة على تحويل الجسد من حالة اليباس والتصلب وجهل الذات - إذا صح هذا التعبير - إلى الليونة والطواعية، وكان لعروضه التي قدمها مثل «إسماعيل باشا»، «يعيشوا شكسبير»، وغيرهما، تأثير جلي في المسرحيين التونسيين وبعض العرب.

استعاد الجسد في هذه العروض، اعتباره الجمالي والإنساني والدلالي، وأفلح في إبعاد الكلام إلى المواقع الخلفية.

وأهمية تجربته تكمن في الثراء النظري، والقدرة على ترجمته إلى أفعال. ويحدث في العالم العربي أن تتضخم النظرية ويهزل التطبيق.

وفي سورية ثمة من اهتم بالجسد كوسيلة تعبير، ولكن من دون أن يتخلى عن الكلام (الحوار). بعبارة أخرى الاعتراف بالجسد وإمكاناته التواصلية، والعزوف عن البلاغة اللغوية. هكذا فعل مانويل جيجي في عروضه «الآلية»، «المهاجر»، «قصة موت معلن».

وفي كل مرة كان يقرأ النص، ليعيد كتابته حركيا، تاركا المجال للإيماءة، لتأخذ مكان الكلمة ولم يلغِ الكلام، ولم يطرح أفكارا نظرية متكاملة عن علاقته بالجسد، بل ارتأى أن يباشر عمله تطبيقياً، تبعا لما تمليه خصوصية كل نص.

فحيث يتوالد الكلام ويتناسخ ويتراكم، لا بد من الاقتصاد والاختصار، بحثا عن أدوار أخرى تقوم بها أجزاء الجسد.

لم يصل إلى «القناع المحايد»، لاقتناعه بأن ثمة أفكارا ينطوي عليها النص، لا بد من أن تصل إلى المتفرج بالطرق أو الأساليب العادية، حرصا على سلامة التلقي، كان يريد للكلام أن يقال، لتصل الرسالة الفكرية - وهي إنسانية اجتماعية - التي لم يتخل عنها.

وكذلك هو شأن المخرج السوري الآخر جهاد سعد، في معظم العروض التي قدمها «كاليجولا» «حكاية جيسون وميديا». وفي هذا الأخير بدا سعد راغبا، بل ومصرا، على أن تكون للجسد لغته، وأن يكون للكلام في المقابل دوره.

ولكنه يمر عبر إلقاء لا يشبه الإلقاء التقليدي. فالكلمة تلفظ بدقة من حيث نطقها، أو «تُغرّب» أحيانا فتأتي على شكل نسيج داخلي. كأن المخرج يرمي إلى الانتقال بحركات الجسد، إلى المستوى الأول، دافعا في الوقت نفسه الكلام إلى المستوى الثاني.

ثمة ميول نحو إعطاء الجسد قيمة فنية بإشراكه في التعبير وإخراجه من العطالة أو الخمول، والتعامل معه ليس باعتباره عبئا على حامله، بل نسقا ضروريا من أنساق التواصل غير المنطوق.

وقد يكون المخرج المصري انتصار عبدالفتاح قطع شوطا كبيرا في البحث عن وظيفة للجسد، ترقى به إلى السمو الذي أراده له جروتوفسكي.

وكان الطقس الخلفية التي يتحرك فيها الجسد من خلال الاستعادة والمواضعة، ووجد عبدالفتاح أن التراث الشرقي فضاء بكر يمكن العمل فيه وعليه، وصولا إلى الكوني الإنساني، وذلك بالعزف على وتر الأبدي الخالد (الحياة والموت، الحزن والفرح) من دون الإحالات المعتادة - في هذا السياق - إلى زمان ومكان محددين.

التجربة هنا مختلفة، لأنها تنهض على رؤية «كوريجرافية»، بمعنى أن الجسد يهجر الكلام، ويتوحد في الحركة، حاملا الرسائل كلها، ومعبرا عنها بذاته.

هكذا كان عرض «طبول فاوست» يلامس موضوعات كالرغبة في المعرفة والجمال والعمل، ويتقاطع مع طقوس شرقية (الزار) لكي لا يكون أحد التراثين معزولا أو مواجها مجابها للآخر (التراث الشرقي والغربي)، ولكي يكون الأفق الكوني منفتحا، لا تعوقه الرؤى المحلية.

وكذلك كان عرض «مخدة الكحل» محاولة للإيغال في العالم الداخلي للمرأة، ورصد معاناتها، منذ طفولتها وحتى آخر حياتها.

وتبرز الملامح الشرقية هنا بجلاء، ولكن دون الركون إلى الانغلاق، بل الانفتاح على الإنساني، فالمرأة قبل كل شيء إنسان.

الجسد حر يسبح في فضاء خشبة المسرح وحيدا. ليس هناك من ينازعه السلطة. إنه كل شيء.

والمتلقي لا تشغله الأصوات والكلمات، وما يتتابع أمامه رقص، ولكنه مُحمَّل بأفكار ورؤى. رقص في المسرح، أو رقص مسرحي، أو كما يقول عنه البعض المسرح الراقص.

ومن البديهي أن يختلف الرقص عن العرض المسرحي الذي يتأسس على نص، مهما كان متواضعا من حيث بناؤه الدرامي.

وإذا كان المسرح (الممثلون والمخرجون) هو الذي يقارب الجسد، ويضع هذه المقاربة موضع الاختبار، فإن الدراما (الكاتب المسرحي) كمادة على الورق، تنأى بنفسها عادة عن الحسية المباشرة، التي يقدم من خلالها الجسد.

إنها لا تتعامل اختباريا معه بل تطرحه كشخصية درامية ليس إلا. وإذا كان الكتاب المسرحيون هم الذين بحثوا عما سُمي تأصيل المسرح العربي، عبر البيانات والقوالب والأطروحات، بصرف النظر عما آلت إليه، فإن الجسد ظل من اختصاص المسرح وحده.

سعدالله ونوس في مسرحيته «طقوس الإشارات والتحولات» يضيء قضية الجسد. وقضية الجسد لدى ونوس ليست فنية، تفتش عن إحياء لأعضائه، وزجها في نهج أو نظام، يفصح عن قدرتها على التعبير، بل هي فكرية تتوسل حرية المرأة بمعناها الكامل.

الجسد المغلول، يعني أيضا بالنسبة إلى «ألماسة» أو «مؤمنة» الشخصية الأبرز في المسرحية، روحا مغلولة محكومة بالموت.

الجسد مرصود لنزوات وشهوات الرجل، يفقد إنسانيته ويتشيأ ويتحول إلى مجرد ركام[26].

والجسد الذي يذعن للشهوات، وينفرد بوظيفة لا يحيد عنها إلى الأبد، أي يكون مُشبِعا للغريزة فقط، يختنق ويذوي ويفنى. تريد «ألماسة» أو «مؤمنة» أن يكون جسدها «حرا، يتدفق، يتماوج، يمتد، يضحك. أن يكون حرا كالهواء وأن يضيق المكان به»[27].

يقرن الكاتب حرية الذات بحرية الجسد. وينظر إلى تحطيم قيوده، كانطلاقة نحو فضاء الحرية: «أريد يا شيخ قاسم أن أعتق جسدي وأفك عنه هذه الحبال التي تمتص دمه وتقمعه. أن يغدو حرا، وأن يستقر في مداره الذي خلق له، كالورد وأوراق الشجر، كالقمر وأعشاب الأرض، كالغزلان وينابيع السفوح، كالنور وكل ما هو حي في هذا الكون».

الجسد جزء من الطبيعة، يجب أن يتحرك كأي شيء فيها، يجب أن يتنفس ويحيا، كما تحيا الكائنات الأخرى.

بيد أن الحبال التي تريد أن تفكها «ألماسة» والتقاليد التي تريد أن تتحرر منها، هي نفسها التي تغتالها في النهاية، على الرغم من اقتناعها بأن حكايتها سوف تتسلل إلى القلوب والعقول، وأنها ستحيا على الألسنة.

الحلم بامتلاك الجسد، والقبض عليه، والإمساك بناصيته، ومن ثم الطيران به. ذلك ما يخترق الشخصيات، ليستقر في دواخلها.

وامتلاك الجسد يعني تقويض ثنائية الداخل والخارج أو المظهر والمخبر. الداخل يجب أن يظهر بشفافية، والازدواجية تقتل الحقيقة، حقيقة ما يجري في الداخل، وما يظهر في الخارج.

لماذا يتواطأ الجسد مع مَخبَره؟ أليس هذا ضربا من النفاق؟ وتشكل الازدواجية بالنسبة إلى شخصية أخرى (العفصة) معضلة تؤرقه وتقض مضجعه. فالعفصة ينوء تحت وطأة إخفاء حقيقة جسده، ويتيه بين المظهر والمخبر. فمظهره رجل مكتمل الرجولة، ومخبره أنثى بكل ما يترتب عليها من تداعيات اجتماعية وأخلاقية.

يعيش الجسد تجربة ذكورية ملفقة، وصاحبه يسعى إلى أن تكون «هيئته هي سريرته، وسريرته هي هيئته»[28].

ليس المهم بالنسبة إلى الكاتب وعي الجسد، بل ترجمة هذا الوعي وتفعيله. وحرية الجسد هي السبيل إلى الحرية الكبرى أو الشاملة، بل هي أيضا السبيل إلى حقيقة الشخصية الإنسانية.

هذه هي القيمة الفكرية - الاجتماعية التي يمنحها سعدالله ونوس للجسد. وهي تتجاوز الجسد - الأداة، أو الجسد - الوسيلة.

خاتمة

في ضوء ما تقدم تمكن الإشارة إلى النتائج التالية:

- إن أهمية الجسد في المسرح تفاوتت، وفقا للظروف والمؤثرات وطبيعة البُنى الاجتماعية؛ ففي البدايات لم تكن المقاربة قد تعمقت، ولم تكن رؤية الجسد - كأداة تعبير خالصة - قد ترسخت.

فمايرخولد أطلق دعوته إلى مسرحة المسرح، بمعنى التعامل معه من الداخل، وبالتالي التخفيف من غلواء الكلام وقدسية النص، لا سيما بعد الثورة الروسية البلشفية، التي خلخلت البُنى كلها.

- الالتفات نحو الشرق وما يحمله من وسائل تعبيرية جديدة، كاعتبار الجسد قادرا على إنتاج لغته الخاصة به، بعيدا عن الكلام، أوجد مصدرا جديدا وثريا من مصادر ثقافة الجسد.

وعليه كان إقبال أرتو على المسرح الشرقي، بحثا عن الجسد - الأساس وشاعرية حركاته وتجلياتها ضمن مسرح القسوة.

- اقتفى جروتوفسكي أثر أرتو، من حيث نهله من المسرح الشرقي، ومن حيث الميل إلى الجسد المقدس والدنيوي، ولكنه أوغل في مختبر يتعلم فيه الممثل كيف يتعامل مع جسده، مقتربا من نظام أو نهج خاص به.

- تأثرت الفرق المسرحية في كل من أوروبا وأمريكا بثقافة الجسد، ولكنها عمقت المضامين السياسية، وخاطبت المتلقي، متكئة على ما تحقق من كشف لإمكانات الجسد التعبيرية.يُشار هنا إلى تجربة المسرح الحي.

- كان طبيعيا أن يقف بعض المسرحيين العرب، الذين أُتيح لهم أن يدرسوا في أوروبا، عند تجارب بارزة كتجربة أرتو وجروتوفسكي، وبالتالي أن يمتاحوا من مَعين هذه التجارب، وإن اختلف حجم التأثر بين مسرحي وآخر من التبني النظري والعملي، إلى علامات تتخلل العرض المسرحي.

- امتدت ثقافة الجسد إلى النص (الكاتب)، مثل سعدالله ونوس، الذي اتجه إلى القيمة المعرفية (السياسية والاجتماعية والفكرية) التي ينطوي عليها إحياء الجسد وتفعيل دوره.

المراجع

1 فسيفولد مايرخولد. في الفن المسرحي. الكتاب الثاني. ترجمة شريف شاكر. دار الفارابي. بيروت 1979. ص 180.
2 ميشيل برنار. الجسد. ترجمة إبراهيم خوري. دمشق، وزارة الثقافة، 1983. ص 6.
3 جيمس روز إيفانز. المسرح التجريبي من ستانيسلافسكي إلى اليوم. ترجمة فاروق عبدالقادر. دار الفكر المعاصر. القاهرة 1979. ص 30.
4 المخرج في المسرح المعاصر. سعد أردش. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت 1979. ص 225.
5 مايرخولد. في الفن المسرحي. الكتاب الثاني. ترجمة شريف شاكر. دار الفارابي. بيروت 1979. ص 29.
6 أنتونين أرتو. المسرح وقرينه. ترجمة سامية أسعد. دار النهضة العربية القاهرة 1973. ص 95.
7 مارتن أيسلن. أرتو جسد يختبر العالم. ترجمة نعيم عاشور. كتاب كلمات أسرة الأدب والكتاب. البحرين 1993. ص 21.
8 المسرح وقرينه. مرجع سابق. ص 101.
9 كولين كوفل. علامات الأداء المسرحي. مقدمة في مسرح القرن العشرين. ترجمة أمين حسين الرباط. مركز اللغات والترجمة. أكاديمية الفنون. القاهرة 1998. ص 239.
10 أنتونين أرتو. المسرح وقرينه. دار النهضة العربية القاهرة 1973. ص 156.
11 ألاردايس نيكول. المسرحة العالمية. الجزء الرابع، ترجمة شوقي السكري. مراجعة حسن محمود. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر. القاهرة. ص 134.
12 جون دافينيو وجون باجوت. المسرح المعاصر وثقافة مضادة. ترجمة نورا أمين. مركز اللغات والترجمة أكاديمية الفنون. القاهرة 1994. ص 145.
13 المرجع السابق، ص 147.
14 جيرزي جروتوفسكي. نحو مسرح فقير. ترجمة د. كمال قاسم نادر. دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد. ص 19.
15 مصدر سابق، ص 27.
16 مصدر سابق، ص 32.
17 مصدر سابق، ص 54.
18 بيتر بروك. مقدمة «نحو مسرح فقير». ص 11.
19 جيمس روس إيفانز. المسرح التجريبي من ستانيسلافسكي إلى اليوم. مصدر سابق. ص 120.
20 المصدر السابق. ص 120.
21 المصدر السابق. ص 121.
22 فيتو باندولفي. تاريخ المسرح. الجزء الخامس. ترجمة الأب إلياس زحلاوي. وزارة الثقافة. دمشق 1989. ص 273.
23 مجلة «الحياة المسرحية» وزارة الثقافة. دمشق 1990. العددان 34 و35 ص 294.
24 المصدر السابق. ص 295.
25 المصدر السابق. ص 295.
26 سعدالله ونوس. طقوس الإشارات والتحولات. دار الآداب. بيروت. الطبعة الثالثة. 2005. ص 43.
27 المصدر السابق. ص 50.
28 المصدر السابق. ص 87.

آفاق معرفية

- أبو حنيفة الدينوري في «أخباره الطوال» المقتضبة
- هيرمنيوطيقا جادامر والتواصل مع الآخر

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 37 أبريل - يونيو 2009

أبو حنيفة الدينوري في «أخباره الطوال» المقتضبة

(بحث في حفريات المصطلح)

د. إبراهيم بيضون (*)

(1)

بدءا من الخبر وروايته الشفوية، حتى انتشار التدوين على نطاق واسع في القرن الثالث الهجري، مر التصنيف التاريخي في الإسلام بمراحل عدة حتى اكتسب ملامحه الخاصة، علما أنه لم ينفصل كليا في منهاجه عن «الحديث»، لكنه اتخذ مسافة عنه. بيد أن ذلك لم يبدد اللبس، فيما إذا كانت المرويات لاتزال حينئذ تتكئ على الذاكرة وحدها.

ولو صح ذلك لساورنا الشك في تلك التفاصيل التي يصعب تداولها لفترات طويلة من الزمن. وما بقي منها، على اجتزائه، قد لا يطابق ما حوته بعض المصنفات في نهجها الشمولي، وإن على مساحة تشوبها فجوات كبيرة. وهذا يعني أن المادة التاريخية توافرت أيضا من خلال مدونات رهص بها القرن الأول وأصبحت أكثر شيوعا في القرن الثاني، مع توسع الرؤى في الوعي التاريخي عند العرب المسلمين، لا سيما أن تفاصيل كالتي أوردها الطبري لم يكن ممكنا تتبعها بهذه الدقة من دون الاستعانة بمصادر كتابية.

ولعل المنهج الشمولي الذي تبنته مصنفات «المؤرخين» الأوائل جاء تعبيرا عن «عالمية» الإسلام، سواء على مستوى النظرية في السياق القرآني، أو على مستوى الواقع بعد انتشار الفتوحات مشرقا ومغربا خلال عقود من الزمن، ما يفسر احتواء المصنفات الأولى، أو أغلبها، على مقدمات تختزل التاريخ العالمي، من بدء الخليقة حتى عهد الرسول صلى الله عليه

(*) أستاذ التاريخ الإسلامي - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الجامعة اللبنانية - بيروت - الجمهورية اللبنانية.

وسلم، لكن اللافت في الأمر هو أن «المؤرخ» حينذاك، على الرغم من ابتعاده في الزمن عن الحدث الإسلامي، رأى أنه جزء من حركته، وفي صخب تداعياته، وبالتالي فهو منحاز إلى قضية ينخرط عقيدة وثقافة وسلوكا فيها. ومن هذا المنظور، فإن الوعي بالتاريخ كان متسقا مع الشعور بأن الأخير بدأ حقيقة مع الإسلام، وما قبله كان مجرد قصص يروى على سبيل العبرة مما جرى في الأزمنة البعيدة، سواء التي «جبّها» الدين الجديد أو اكتنه هذا شيئا من تراثها القيمي.

كان ذلك ما نازع «المؤرخين» الأوائل، في تأكيدهم البعد العالمي للإسلام، وفي التزامهم، وهم في الغالب فقهاء - قضيته، غير المنفصلة عندهم عن قضية السلطة الممثلة لخلافة النبوة، أساس وحدة الأمة كما في رأي الماوردي [1]، فلم يجد المؤرخ - الفقيه من هذا المنطلق ما يحرجه أن يُسقط التزامه الديني على سلوكه السياسي، مواليا على العموم هذه السلطة التي تحكم باسم الإسلام، وتوجه الجيوش تحت شعاراته، وتحمل بشدة على المتمردين عليها، باعتبارهم خارجين على الدين أيضا. ولم يجد حرجا كذلك في أن يتصل - كما الشاعر - ببلاط الخليفة أو ما دونه، مدافعا عن سياساته، ومسوغا ما يصدر عنه من مواقف، ربما تخالف أحيانا اقتناعاته وطبيعة تكوينه الثقافي [2]. وليست هذه التبعية خاضعة بالضرورة لما تجزله السلطة من عطاء للمؤرخ، إذ هو عموما في خطها السياسي، وإن توافر له من مصادر العيش ما يغنيه عنها،، شأن أبي جعفر الطبري، الذي كان التدريس وسيلته في هذا المجال [3]، لكن من دون أن يقترن ذلك بمساحة من الحرية تتيح له التعبير دائما بصورة موضوعية عن آرائه.

(2)

كان الدينوري، وهو من أقطاب تلك المجموعة، من نخب مؤرخي القرن الثالث، في سياق الحركة الثقافية المفعمة بالموالاة، إلا أنه كان أقل انغماسا فيها، خصوصا أنه ظل بعيدا عن مركز هذه الحركة في بغداد، باستثناء فترة وجيزة أتاحت له التعرف عن كثب على أحوال الخلافة والصراعات المحتدمة على السلطة، مما كان له تأثير على الأرجح، في نظرته إلى التاريخ، التي ربما انطوت على شيء من التمايز عن معاصريه، لا سيما في الخلفية الواضحة نحو عالمه الفارسي الذي ينتمي إليه. وكانت الخلافة العباسية قد فقدت حينئذ بريقها السياسي منذ وفاة المعتصم، تاركا السيادة الفعلية في أيدي القادة الأتراك، الذين اعتمد عليهم في حروبه وفي جهازه العسكري، بديلا عن العرب والفرس، الذين تراجع نفوذهم من قبل بصورة واضحة، وعندما آل الأمر إلى المتوكل (بعد الواثق)، كان الأتراك قد قطعوا شوطا بعيدا في «عسكرة» الخلافة، ولم يبق للأخيرة شيء من دورها السياسي، على الرغم من محاولات باءت بالفشل قام بها الخليفة لاستعادة هذا الدور أو بعضه، نازعا إلى التطرف

الديني والمذهبي، ربما استرضاء لمشاعر جمهور المسلمين، الناقمين على سياسات المأمون والمعتصم، المشجعة لتيار المعتزلة [4].

وخلافا لذلك، اشتدت وطأة الأتراك على الخلفاء حتى الاستبداد، وجعلوا هؤلاء قابعين في قصورهم لا يد لهم في القرار أو تأثيرا في شؤون الدولة، ومن تجرأ منهم على الاعتراض كان مصيره الخلع أو السجن، أو حتى القتل المتعمد [5]، كما حدث للمتوكل نفسه، أو القتل المشبوه مع المهتدي، الذي أُعلن خبر وفاته في اليوم التالي لتنصيب المعتمد [6]. ولم يكن الخليفة الجديد الذي اختير لضعف شخصيته وانشغاله بحياته الخاصة [7] جديرا بالموقع الذي صار إليه، في وقت واجهت الخلافة تحديات خطرة، وفي طليعتها ثورة الزنج، بعد أن عجزت آلة الأتراك العسكرية عن إخمادها وإنقاذ البصرة من الدمار، من دون أن تنجو بغداد من تهديدها. وكان أبو أحمد الموفق، الذي فرض نفسه شخصية حازمة في خلافة أخيه، قد توجهت إليه الأنظار للخروج من تلك المحنة، بعد ما ظهر من شجاعته وتمرسه في الحرب، لا سيما في التصدي لهجمات الزنج، الذين استطاع القضاء عليهم أخيرا [8] ووضعَ حد لثورة ظلت تناوئ السلطة المركزية نحو خمسة عشر عاما من العام 255 إلى العام 270 هجرية.

لقد اقترن اسم الموفق، في الواقع، بمرحلة استثنائية من عهد تسلط الأتراك على الخلافة، حتى بات مجرد ذكره يبعث الرعب لدى قائد الزنج الجسور (علي بن محمد) [9]، ولم يكن أقل شأنا في الإدارة التي أمسك بزمامها، غير عابئ بالقادة الأتراك الذين هادنوه ولم يبدوا اعتراضا على تعاظم نفوذه، طالما بقي بعيدا عن الاحتكاك المباشر معهم والمس بمصالحهم. كذلك رضخ له المعتمد مغلوبا على أمره حتى وفاته في العام 278هـ، «فاستراح منه» [10]، على حد تعبير السيوطي، إلا أنه (الخليفة) سرعان ما لحق به في العام التالي، وكان لايزال، حتى بعد رحيل الموفق، على هامش السلطة الفعلية، من دون أن يغيب عنه كليا تأثير الأخير، إذ استمر نهجه أو كثير منه مع ابنه (المعتضد)، الذي كان المعتمد قد بايعه وليا للعهد رغما عنه[11].

ولعل استحضار هذه التداعيات مؤشرةً إلى اختراق جبهة القوى العسكرية (التركية) لمصلحة السلطة المدنية، الممثلة بأمير عباسي قوي، حاول رد الاعتبار إلى أسرته، من شأنه إلقاء الضوء على شخصية دمغت الحياة السياسية في عصرها، ولم تحل التحديات الكبيرة بينها وبين الاهتمام بالثقافة والاحتفاء بالعلماء، ومن بينهم كان أبو حنيفة الدينوري، الذي اطلع الموفق على بعض مؤلفاته واكتسب حظوة لديه [12]. هذه الشخصية الفذة، جمعت إلى القيادة الجريئة الحنكة والحزم والذوق الأدبي ورهافة الإحساس بالعدل، ما جعله موضع تقدير شعبي ونخبوي في آن، وقد وصفه ابن الأثير قائلا: «كان الموفق عادلا، حسن السيرة، يجلس للمظالم وعنده القضاة وغيرهم، فينتصف الناس بعضهم من بعض، وكان عالما بالأدب والنسب والفقه وسياسة الملك» [13].

كانت سامراء في ذلك الوقت عاصمة الخلافة ومركز القيادة العسكرية، بينما اتخذ الموفق مقره في بغداد بعد تعيين المعتمد له العام 257هـ واليا على منطقة شاسعة تضم، بالإضافة إلى الأخيرة، واسط والبصرة والأهواز حتى فارس، ومنتدبا في الوقت عينه لإخماد ثورة الزنج [14]. فقد ظلت بغداد من دون شك حاضرة الثقافة، ولم تستطع العاصمة الجديدة منافستها في هذا المجال، وما انفكت حينئذ قبلة أهل العلم وطلابه يفدون إليها من كل صوب، بحثا عن الشهرة والتميز في «بلاطها» الثقافي، وحيث يجدون مناخا لا يتوافر لهم في العاصمة (المعسكر).

(3)

يتحدر الدينوري، شأن معظم مؤرخي القرن الثالث، من أصل فارسي، حيث ولد في العقد الأول من القرن في دينور، من أعمال همذان، ونسب إليها، وخلافا لسلسلة النسب الخاصة عادة بالعلماء والشعراء وغيرهم، فإن تعريفه كان مقتضبا في المرويات، ومتوقفا عند جده، الذي يبدو أنه لم يعتنق الإسلام، بينما واكب الجيل الثاني من الأسرة التحول العقدي على نطاق واسع لدى الفرس، ما يفسر، ربما لحداثة العهد بالإسلام، عدم انقطاعه عن تراثه القديم، لكن من دون أن يؤثر ذلك في عقيدته الجديدة، التي أثبتت رسوخها في ما شغله من دور بارز، إلى جانب نخب فارسية أخرى في النهضة العلمية خلال ما يسمى بالعهد الذهبي للإسلام الثقافي، فهو إذن (كما جاء في معجم «الأدباء» لياقوت) «أحمد بن داود بن وتند» [15]، لكن أبا حنيفة هو ما اشتُهر به، وكانت نشأته في المدينة التي قلما غادرها، عدا رحلات محدودة أخذته إلى أصفهان، حيث عمل في مرصدها دارسا حركة الكواكب، ومؤلفا في ذلك بحثا أسماه «كتاب الرصد» [16]، وإلى العراق حيث أقام وقتا في بغداد، مشمولا برعاية الموفق، كما سبقت الإشارة، ومن ثم إلى المدينة في الحجاز، مؤديا على الأرجح فريضة الحج إلا أنه لم يكن مسفارا على نحو ما أورده محقق «أخباره» [17]. ومن المفترض أنه اختلط حينئذاك بعلماء بغداد ومؤرخيها، في وقت كانت حركة التدوين قد بلغت ذروتها، وإن لم تشر المرويات إلى مثل ذلك، ما يرجح أن إقامته كانت قصيرة فيها.

ولعل ما شجع الدينوري على الإقامة شبه الدائمة في دينور، التي فتحها العرب المسلمون بعد معركة نهاوند في عهد الخليفة عمر بن الخطاب [18]، إن هذه المدينة التي تقع على طريق الحرير القديم، ويخرج منها نهر السوس إلى دجيل في الأهواز [19]، كانت الأكثر عمرانا في ذلك الحين، إذ وصفها ابن حوقل بأنها «مدينة... كثيرة الثمار والزروع، خصبة، تزيد على همذان من جهة آداب أهلها وتصرفهم في العلم واشتهارهم به» [20]. ومما يعنيه ذلك، أن دينور، التي شكلت الزراعة النمط الإنتاجي الأساسي فيها، وبلغ خراجها - في ما يرويه ابن خرداذبة «ثلاثة آلاف ألف وثمانمائة ألف درهم» [21]، تمتعت باستقرار في العهود الإسلامية المتعاقبة،

لا سيما في العهدين الأموي والعباسي [22]، أتاح لأهل العلم مناخا ملائما للتأليف والتصنيف، ما تجلى في كثرة المنتسبين إلى المدينة.

وقد أتى ياقوت على ذكر عدد من الأدباء والمحدثين منهم في معجمه «البلداني» [23]، كما توقف ابن حوقل عند اثنين من مشاهيرها وهما - وفق قوله - «أبومحمد عبدالله بن قتيبة الدينوري، صاحب الكتب المؤلفة، وأبوحنيفة (موضوع دراستنا) صاحب كتاب «الأنواء»، وهو كتاب غاية في الحسن والجمال، وله كتاب «النبات»، وغير ذلك من المؤلفات» [24]، إلى ذلك كانت دينور مجتمعا خليطا [25] من الفرس، سكانها الأصليين، ومنهم جماعة من الأكراد (الشوهجان) [26]، ومن قبائل عربية وفدت إليها في حملات الفتوح، أو في سياق هجرات جماعية، أو حتى في عمليات تأديبية لمطاردة المتمردين في جوارها، خلال عهدي المهدي والرشيد [27] على سبيل المثال.

وهكذا برزت دينور بين حواضر الثقافة في العهد العباسي، متواصلة مع المراكز الأخرى، لا سيما بغداد، التي تردد بعض أعلامها على المدينة، مثل المبرد الذي التقى أبا حنيفة في مجلس عيسى بن ماهان فيها، وخاضا مع الأخير في مسائل فقهية ولغوية [28]. أما الدينوري، فإن ثمة غموضا يحيط بحياته الشخصية، من دون أن تسعفنا المرويات بتفاصيل عنها، مما يرجح عدم اختلاطه كثيرا بالناس، منصرفا إلى أبحاثه وتصانيفه الكثيرة التي احتاجت إلى تفرغ لها، وقد انعكس ذلك على حضوره في الدراسات التراثية الحديثة والمعاصرة، فلم ينل منها ما يستحقه من الاهتمام، مقارنة مع تلك التي عرضت لأقطاب المرحلة، لا سيما في حقل التاريخ، ليبدو كأنه أدنى مرتبة منهم. ولعل ضحالة المادة عن سيرته التي جاءت مبتسرة في المرويات والمعاجم، وتحديدا ما تعلق بأخباره مؤرخا، كانت من بين أسباب العزوف عنه، حتى أن مؤرخا موسوعيا مثل حسن إبراهيم حسن، في كتابه المعروف «تاريخ الإسلام»، يكاد لا يتوقف عنده في سياق الموضوع الخاص بمؤرخي القرن الثالث الهجري، مكتفيا بذكر اسمه وسنة وفاته [29]، خلافا لما أسهب فيه عن الآخرين من معاصريه.

(4)

وفي ضوء ما سلف، فإن الدينوري، الذي ولد مسلما ونشأ على معرفة باللغة العربية ثم أتقنها على يد أساتذتها البصريين والكوفيين [30]، كان لايزال في دينور متابعا تحصيله العلمي مع الترجيح أن هؤلاء الأساتذة كانوا مقيمين في المدينة ولم يذهب إليهم في العراق. وعندما قرر الترحل، لم يكن بالضرورة طالب علم، بعدما قطع شوطا بعيدا فيه وبلغ درجة عالية في العديد من أفرعه، إنما هدف إلى التواصل مع المراكز الثقافية وأعلامها، بدليل أن لقاءه مع الموفق في بغداد كان بهذه الصفة المرجعية التي أصابها ولفتت انتباه الأخير إليه.

ولعل فرادة الدينوري كانت في تنوع اهتماماته العلمية، مخلفا من الأبحاث والتصانيف ما يفوق بعضها أو أكثرها، قيمة وشهرة كتابه في التاريخ، لا سيما كتاب «النبات» (في ستة أجزاء)، وقد وصفه ياقوت بأنه «لم يصنف في معناه مثله» (31)، وهو تقويم يتصادى مع رأي بروكلمان في التشديد على الأهمية العلمية للكتاب (32). أما مؤلفاته التي ذكرها ياقوت، إضافة إلى ما سلف، فهي: كتاب «الأنواء»، وكتاب «البحث في حساب الهند»، وكتاب «الجبر والمقابلة»، وكتاب «البلدان الكبير»، وكتاب «الجمع والتفريق»، وكتاب «الوصايا»، وكتاب «نوادر الجبر»، وكتاب «الرد على لغزة الأصفهاني»، وكتاب «الشعر والشعراء»، وكتاب «الفصاحة»، كتاب «ما يلحن فيه العامة»، كتاب «إصلاح المنطق»، وكتاب «الباه»، وكتاب «القبلة والزوال»، وكتاب «الكسوف»، فضلا عن كتاب «الأخبار الطوال» وآخر ذكره أبوحيان في تفسير القرآن (33). وقد أشاد المسعودي بهذه الإسهامات الجليلة للدينوري التي جعلت له «محلا في العلم كبيرا»، معقبا في السياق عينه أن أبا قتيبة نقل كثيرا من المعلومات الجغرافية عنه، كما «فعل في كثير من كتب أبي حنيفة» (34) على حد تعبيره.

ومن اللافت أن النزعة العلمية للدينوري لم تبعده عن الأدب الذي صنف فيه أيضا، كما سبقت الإشارة، متميزا بأسلوب أنيق لم يغب، حتى عن كتبه العلمية في موضوعاتها الجافة، وقد وصفه، في هذا الشأن، أبومحمد عبدالله بن حمود الزبيدي الأندلسي في معرض المقارنة مع الجاحظ (أديب زمانه) فقال: «أبوحنيفة أكثر ندارة، وأبوعثمان أكثر حلاوة، ومعاني أبي عثمان لائطة (ملتصقة) بالنفس، سهلة السمع، ولفظ أبي حنيفة أعذب وأغرب، وأدخل في أساليب العرب» (35). أما أبو حيان فقد صنف الدينوري بين قمم ثلاث في عصره، مع الجاحظ وأبي زيد البلخي، مضيفا عن قول الزبيدي السالف أنه من «نوادر الرجال، جمع بين حكمة الفلاسفة وبيان العرب» (36). ولقد ظل الدينوري حتى وفاته العام 282هـ متفرغا بالوتيرة عينها للتأليف، ولم تصرفه عنه شؤون أخرى مما يغري العلماء أو كثيرهم في التقرب إلى ذوي النفوذ، ومنهم، على سبيل المثال، البلاذري الذي كان من جلساء المتوكل (37) والمستعين (38) بصورة خاصة.

إذا كان الدينوري قد وجد متسعا من الوقت للتصنيف في الأدب إلى جانب كتابات معمقة في العلوم، فالأحرى به أن يخوض في مجال التاريخ، الأقرب إلى الأخيرة، وإن لم يكن قد اندرج مباشرة في بابها، إذ كان لايزال متداخلا أكثر مع العلوم الدينية، ومتأثرا بمنهاجها، ومكتنها كذلك البعد الروحي منها، حتى بات التاريخ جزءا من دائرة الفقيه، كما الأخير من صفات المؤرخ، الذي غالبا ما جمع بدوره بين الاتجاهين. فقد واكب أبو حنيفة الدينوري معظم القرن الثالث الهجري، معاصرا نخبة من هؤلاء العلماء، «مؤرخين» غلبت عليهم هذه السمة، مثل خليفة بن خياط (ت 240 هـ) (39)، والطبري (ت 310 هـ) الذي اشتهر أيضا بتفسيره

القرآني [40]، أو فقهاء كان التاريخ في ثنايا تصانيفهم على غرار البخاري (ت257هـ) [41]، أو فقهاء - أدباء صنفوا في التاريخ، أو كانت كتاباتهم مفعمة به مثل ابن قتيبة الدينوري (ت 270 هـ) [42]. ويكاد هذا القرن يتوج حقبة مهمة في مسيرة التكوين التاريخي الإسلامي باتجاهاته التي تبلورت مع رسوخ حركة التدوين وتطور مفهوم الأسانيد، منهجا تبنته - وفق المؤرخ أومليل - جميع العلوم الأصلية بما فيها علوم اللغة والأدب [43]. فقد ظل التاريخ لوقت طويل، مندرجا في دائرة منهج الحديث، والمصنفون ما انفكوا يسقطون على الخبر التاريخي، قدسية الخبر الشرعي. ولوقت طويل أيضا، كان المصنف في التاريخ بقدر ما يحرص على استخدام السند، فإن أخباره تحوز ثقة لا يتمتع بها أولئك الذين يقللون من شأنه، مع العلم أن الحاجة حينذاك لم تعد ماسة إليه، على الأقل بحلقاته الطويلة بعد تكرس المرويات شفاهة وكتابة في الفترة السابقة على التدوين، إلا أن مصنفا كالطبري - على ما حواه «تاريخه» من تكرار واستطالة وفراغات - ظل ينظر إليه، على أنه المصدر الأكثر ثقة بسبب توثيقه الدقيق لأخباره.

ومن هذا المنظور، كان الطبري أقرب، في منهاجه، إلى المتحدث منه إلى المؤرخ، وأقل تأثرا بالتغيير الذي مس بصورة ما الكتابة التاريخية في القرن الثالث، لا سيما في اختزال السند وتكثيف الرواية، ومن ثم ممارسة شيء من النقد عليها. لكنه من منظور آخر فرض نفسه رائد مدرسة، ليس في التشبث بالسند الذي فقد أهميته مع الوقت، إنما في اعتمادها الطريقة «الحولية» (التأريخ وفق السنين) التي التزم بها عدد من مؤرخي القرون اللاحقة، أمثال مسكويه وابن الأثير وابن تغري بردي وابن كثير. وخلافا لذلك، فإن المدرسة التي طالها شيء من التجديد، منافسة مدرسة الطبري، كانت أكثر اكتناها لطبيعة الحدث والعوامل المؤثرة فيه، ومن أقطابها البلاذري، الذي اعتبره الدوري «أول ممثل للتطور الجديد» في التاريخ [44]، لا سيما في انتقاء «المادة بعد الغربلة والنقد... وإعطاء صورة للحوادث مع تجنب إيراد روايات متعددة» [45]. ويمكن أن نتخذ «فتوح البلدان» أنموذجا في هذا السياق، إذ تميز بالوقوف على أخبار تتعلق بأحوال السكان والنظم الاجتماعية والاقتصادية والإدارية والعلاقات الخارجية إلى آخر ذلك، مما لا نجده بصورة عامة في تاريخ الطبري [46].

ويندرج اليعقوبي أيضا بين أقطاب المدرسة الثانية، مؤرخا مثقفا أسهمت خبرته البلدانية في تطوير فكره التاريخي، واتخاذه منحى أكثر مرونة وتوازنا في منهاجه، فهو يتفق مع الطبري في اعتماد التسلسل الزمني، لكنه يختلف عنه في تخليه - إلا نادرا - عن الأسانيد وفي النظرة النقدية الأكثر بروزا في مرحلة ما قبل الإسلام، فضلا عن رده بعض الأحداث إلى أسباب اقتصادية في «تاريخه» الإسلامي (ربط مسألة الصوافي بثورة المدينة في العهد السفياني على سبيل المثال) [47]. وفي المقابل فهو يتفق مع البلاذري في انتقاء مادة الحدث، وإيراد ما هو ملائم لطبيعة الموضوع من دون الإسهاب في التفاصيل، مضيفا عليه شيئا من

توجهاته الإسلامية، وربما «الأيديولوجية»، ولعله أكثر توافقا - في معرض المقارنة - مع الدينوري، انطلاقا من جوامع مشتركة لدى الاثنين، لا سيما في الانتقاء وإهمال السند، فضلا على التسلسل الزمني، لكنه اختلف عنه في التأريخ المفصل بصورة ما للخلفاء، مفتقرا إلى مثله الدينوري الذي جاءت أخباره متقطعة ومنطوية على فجوات كثيرة، نرى ذلك - على سبيل المثال - في الخبر عن ابن الزبير، عارضا لحركته، الأكثر خطورة على الحكم الأموي قبل قيام العباسيين بثورتهم التي أطاحت به، من دون مقدمات أو إشارة إلى دوافعها والظروف المحيطة بها [48]، بينما وردت لدى اليعقوبي في سياقها التاريخي المناسب، مراعيا ارتباطها المباشر وغير المباشر بتداعيات المرحلة [49].

كان كراتشكوفسكي أول من عني بكتاب «الأخبار الطوال»، بعد اكتشاف مخطوطته في لينجراد (1877) [50]، ليصدر مفهرسا في العام 1912 [51]. وقد جرى التقليد حينذاك أن يمهد المؤرخ لكتابه بأخبار عن الماضين في العصور الغابرة، لكن مقدمة الدينوري كادت تكون محصورة في تاريخ الفرس الساسانيين، ربما لأنه أكثر معرفة بهم وإحاطة بأخبار ملوكهم، وقد احتلت هذه المقدمة حجما يقارب ثلث الكتاب، متضمنة قصص آدم ونوح وإبراهيم وأبنائه، وأخبار العرب الأقدمين وبني إسرائيل والإسكندر وملوك الفرس من أردشير إلى شيرويه [52]، مما كان سببا، على الأرجح، في اتخاذ الكتاب - على الأقل في الزمن - اسمه المعروف به «الأخبار الطوال».

ولعل كبرى فجوات الكتاب، في الصورة التي وصلت إلينا، ما كان من تغييب لمرحلة الدعوة الإسلامية وتداعياتها حتى الخليفة الأول أبي بكر، الذي انحسرت أيضا أخباره، فلم تتعد مقدمات فتوح العراق. أما البداية الفعلية للعهود الإسلامية، فقد كانت مع الخليفة الراشد الثاني (عمر بن الخطاب)، وتحديدا مع حملاته الشرقية التي تعكس مرة أخرى ميول الدينوري الفارسية، إذ يوليها من الاهتمام ما لم تنله بالمطلق فتوحات الأقاليم الأخرى، بما فيها الأكثر شهرة في العهد الأموي، وليست تختلف «أخباره» في هذا السياق عما جاء لدى معاصريه، باستثناء المعلومة عن عزم الخليفة على قيادة الحملة العسكرية بنفسه إلى العراق، بعد وصول أنباء مقلقة عن حشود فارسية تهدد جبهة العرب المسلمين في هذا الإقليم. فقد روى البلاذري أن العباس بن عبدالمطلب وجماعة من الصحابة أشاروا عليه بالبقاء في المدينة [53]، كذلك اليعقوبي يردد الموقف عينه، مضيفا أن الخليفة انتدب سعد بن أبي وقاص لهذه المهمة [54]، كما أن عبدالرحمن بن عوف - في رواية الطبري - نهاه عن ذلك قائلا: «إن يهزم جيشك ليس كهزيمتك» [55]، أما الدينوري فقد ربط هذا الموقف بمقدمات معركة نهاوند، وليس - شأن الآخرين - بمعركة القادسية، أي بعد تكتل الفرس مجددا وإعادة تنظيم صفوفهم بقيادة الملك الفارسي يزدجرد، وقد جاء في روايته أن الخليفة دعا اثنين من كبار الصحابة (عثمان وعلي)

لاستشارتهما في الأمر، فشجعه الأول على المسير، بينما حذره الثاني من ذلك بقوله: «إن شخصت انتفضت عليك الأرض من أقطارها... فقال عمر: هذا الذي رأيته.. فولى الأمر النعمان بن مقرن المزني» [56].

وثمة اختلاف أيضا بين هؤلاء المصنفين في تحديد الزمن الذي جرت فيه المعارك على هذه الجبهة، فنرى الدينوري يهمل تواريخ القادسية وجلولاء وتستر، بينما يدرج نهاوند في توقيتها شبه المتفق عليه، وهو إحدى وعشرون للهجرة [57]، أما الطبري فيجعل القادسية سنة أربع عشرة [58]، متفقا مع الدينوري بشأن نهاوند، ومختلفا عن البلاذري الذي حدد المعركة الأولى في سنة ست عشرة [59]، والثانية في تسع عشرة أو عشرين [60]. ولعل التوقيت الأخير أكثر ملاءمة لحركة الجيوش وطبيعة الحدث عينه، إذا أخذنا في الاعتبار أن القادسية وقعت بعد اليرموك في الشام في العام 15 للهجرة، وأن فصائل من الأخيرة التحقت بالعراق تعزيزا لجبهته ضد الفرس، كما أن المسافة الطويلة بين هذه الجبهة ونهاوند، حيث جرت المعركة الحاسمة، تحتاج من الوقت ما يجعل من روايتي الدينوري والطبري الأكثر رجاحة في هذه السبيل. بيد أن رواية الأول لا تحمل تفاصيل دقيقة عن تلك المعركة، إذ هي أقرب إلى القصص أحيانا، منها إلى المادة التاريخية الرصينة، من دون أن يغيب الشعر الذي يكثر الدينوري من الاستشهاد به في مواقع عدة من أخباره عنها [61]. كذلك الخبر السياسي يبقى طاغيا على مرويات هذا المؤرخ، إذ خلت عموما من أي معطيات اجتماعية أو اقتصادية خاصة بالبلدان التي فُتِحت في هذه الجهات.

وإذا انتقلنا إلى خلافة عثمان، وقد دامت عشر سنوات ونيفا، لا نجد في ما يعرض له الدينوري من أخبار سوى تعقب يزدجرد حتى مقتله سنة ثلاثين للهجرة (أحد وثلاثون في تاريخ الطبري) [62]، والذي رأى فيه الدينوري، النهاية الحقيقية لإمبراطورية الفرس، معلقا بما يجسد هذا الواقع في قوله: «فعند ذلك، انقضى ملك فارس، وأرَّخوا عليه تاريخهم الذي يكتبون به اليوم» [63]. وخلافا لإيجازه عهد عثمان، فهو يتوسع في خلافة علي، متتبعا «وقعتي» البصرة «الجمل» وصفين، والتحكيم «في دومة الجندل من دون الإشارة إلى الموقع الآخر أذرح»، فضلا على تمرد الخوارج واغتيال الخليفة المنسوب إلى أحدهم، معتمدا الرواية التقليدية المعروفة [64]، مع العلم أن اليعقوبي كان الأكثر موضوعية في هذه المسألة، وذلك برده - وإن بصورة غير مباشرة - عملية الاغتيال إلى أسباب تندرج في الصراع السياسي على السلطة [65].

بيد أن الدينوري لا يبدي في الواقع تعاطفا ظاهرا مع علي، لا سيما أن مروياته عن وقائع عهده ليست مختلفة عما جاء في التصانيف الأخرى، لكنه في الوقت عينه لا يشي بما يعبر عن ميول نحو الأمويين، بقدر ما يتعمد تجاهل المفاصل الأساسية في تاريخهم، مغلبا عليها أخبار الثورات وحركات التمرد بصورة عامة، فهو يختزل عهد معاوية في حملته على العراق

بعد اغتيال علي، التي انتهت بالصلح مع ابنه الحسن، مع توقف سريع عند اتصاله بزياد بن أبيه وجذبه إلى صفوفه، واجدا فيه الشخصية القوية، المؤهلة لإحكام القبضة على العراق، لا سيما الكوفة الموالية للخليفة السابق. وبعد أن يورد الخبر الخاص بحجر عدي الكندي، أحد زعماء الكوفة، الذي ربما شكل قتله، على يد معاوية، أحد إرهاصات ثورة الحسين، تنطوي عند هذا الحد صفحة الخليفة الأموي الأول، تاركا لابنه «يزيد» أزمة داخلية معقدة.

ولعله من الصعب جدا مقاربة موقف سياسي، ضمني على الأقل، في «أخبار» الدينوري، على غرار ما نجد على شيء من الوضوح في «تاريخ» اليعقوبي، باستثناء ما يمكن استنتاجه من طريقة تصنيفه على نحو من الاختزال للتاريخ الأموي، من دون الجزم في المقابل بأن ذلك عائد إلى ميوله العلوية. لكن التفاوت في كثافة المادة لغير مصلحة الأمويين، قد لا يعفيه من الانحياز، بصورة غير معلنة على الأقل، إلى خصومهم، متأثرا ربما بالمناخ السياسي المعادي لهم، كما المشتغلين عموما في التصنيف التاريخي، ممن كانوا في هذه الدائرة محاطين بالرعاية العباسية. وقد يفسر ذلك طمس الدينوري محطات مهمة، وبعضها يندرج في منجزات الحكم الأموي، الذي شهد عهده الثاني (المرواني) نهوضا تجلى في استعادة وحدته السياسية وتنظيم مؤسساته الإدارية والاقتصادية، فضلا على استئناف الفتوح التي بلغت ذروتها في ذلك الحين، ومن اللافت أن تلك الموجة من التوسع، التي رعاها بصورة خاصة الوليد بن عبدالملك، لم يستوقف الدينوري منها إلا ما يعكس اهتمامه بالأقاليم الفارسية، كما يلفت في هذا السياق أن أخباره عن سليمان بن عبدالملك خلت من أي إضاءة تاريخية على المرحلة، بما في ذلك إسقاط الحدث المحوري في خلافته المتمثل في الحملة الشهيرة إلى القسطنطينية.

كما تجاوز الدينوري محطة شديدة الأهمية في التاريخ الأموي، كانت الخلافة إبانها معقودة لعمر بن عبدالعزيز، فلم يشر إلى ظروف انتقالها من بني عبدالملك إليه، كذلك إلى الحركة الإصلاحية التي تفرغ لها، في محاولته تصويب المسيرة الأموية، خصوصا بشأن الموقف من الحملات التوسعية وسياسات الخراج والعلاقة مع شعوب البلدان المفتوحة، وهي حركة بدت حينذاك في توقيتها المناسب، مع بدء تشكل الدعوة العباسية في إحدى قرى الشام، ومد خطوطها إلى البؤر المعارضة في مشرق الخلافة، محرضة على الحكم الأموي، ومستغلة الصراعات القبلية، وتفشي النقمة في أوساط الموالي احتجاجا على طرق جباية الخراج، وقد حققت هذه الدعوة، أو بدأت تحقق، نجاحات ليس فقط في خراسان، الولاية البعيدة التي عملت على استقطاب قادتها وهيئاتها التنظيمية، لكن كان في إمكانها التحرك لاحقا، وإن في نطاق سري تام، على جبهة الشام، مخترقة القبائل اليمنية بعد خروجها من الحلف التقليدي مع الأمويين، وانحياز آخر خلفائهم (مروان بن محمد) إلى القبائل المضرية [66].

وهكذا يمر الدينوري سريعا على التاريخ الأموي، مختزلا تداعياته بعد عمر بن عبدالعزيز في موضوعه الثورة العباسية في خراسان، بما في ذلك العهد الطويل لهشام بن عبدالملك، الذي بدا مستخفا بأمر هذا الإقليم، وجل ما قام به هو تغيير عامله، بعدما تناهى إليه نشاط الدعاة فيه، بينما كان عزله لعامله على العراق (خالد بن عبدالله القسري) الحدث الآخر، وربما الأساسي الذي عرض له الدينوري [67]، نائيا عن أي أسباب لها علاقة بمتغيرات المرحلة الخطرة، وفي معرض المقارنة مع مؤرخ معاصر له ومقارب له في المنهج، وهو اليعقوبي، سنجد تباينا واضحا لمصلحة الأخير، الذي استطاع توفير مادة مكثفة عن هشام، أحاطت، وإن بشيء من الاختصار، بكل مجريات عهده، فقد تناول هذا نسب هشام وبيعته وعماله، وحروبه في بلاد الخزر، وتصديه لثورات البربر في المغرب، وعلاقته بالعلويين، وحملاته على البيزنطيين، التي سطع فيها نجم البطل الأسطوري عبدالله البطال، وأخيرا مواقفه من الفقهاء ودور بعضهم في بلاطه، وغير ذلك من معطيات جعلت هذا العهد في الصورة الواضحة والمتوازنة [68]. لكن التباين يصبح أكثر اتساعا مع الطبري، في منهاجه المعتمد على عدة روايات للخبر الواحد في معظم الأحيان، ما أكسب «تاريخه» فرادته الشمولية ومرجعيته الخاصة، وإن على حساب الاتجاه النقدي الذي افتقرت إليه مروياته.

ومن هذا المنظور، فإن محاولة الدينوري في التأريخ لبني أمية لم تتسم كثيرا بالجدية، إذ بدا متسرعا تخونه الحماسة في تتبع أخبارهم، لا سيما التي انبثقت عن السنوات السبع الباقية من خلافتهم بعد هشام، فقد اختزل عهد الوليد بن يزيد بقتله خالد بن عبدالله، معقبا على ذلك - أي الخليفة - بقصيدة استفز بها القبائل اليمنية التي ينتمي إليها عامل العراق السابق[69]. فهو (الدينوري) يكرس الصورة السلبية المتداولة في المرويات لهذا الخليفة، سواء في سلوكه الاجتماعي غير الرصين أو في عصبيته المتطرفة، مما يدعو إلى التساؤل عن مدى دقة هذه الأخبار التي تظهر الخليفة المدعوم من المضرية، كأنه يتعمد افتعال الأزمات مع رعيته، ولا يتحرج عن وصمها بكل سوء، على نحو ما جاء في قصيدة منسوبة إليه:

ونحن المالكون الناس قسرا ... نسومهم المذلة والنكالا
ونوردهم حياض الخسف ذلا ... وما نألوهم إلا خبالا[70]

وما الناس هنا سوى اليمنيين الذين أتت القصيدة على ذكر قبائلهم، في وقت كانت لاتزال هذه تشكل الأكثرية في الشام، وتحظى منذ قيام خلافة بني أمية بالامتيازات، حتى قهرها في هذا العهد، مما كان سببا لتآمرها على الوليد والبيعة لأمير ذي هوى يمني، هو يزيد بن الوليد. ولم يكن حظ الخليفة الجديد من اهتمام الدينوري، أفضل حالا من حظ سلفه، إذ إن كليهما كانت قضية خالد بن عبدالله محور عهدهما، مختصرة بقتل الأخير بإيعاز من الوليد،

وقتل قاتله (يوسف بن عمر) بأمر من يزيد [71]. ولم يطل الوقت أكثر من ستة أشهر حتى توفي الخليفة، لتعود المضرية تشهر سيوف الانتقام من اليمنية، ممثلة بأخي يزيد وخليفته (إبراهيم بن الوليد) الذي سرعان ما توارى عن الأنظار، مفسحا في المجال لأمير آخر من غير سلالة عبدالملك، وهو مروان بن محمد، وكانت ثغور الجزيرة قد عرفته مقاتلا شديد المراس، قبل أن يصبح خليفة بدعم من القبائل المضرية.

كان ذلك سنة سبع وعشرين بعد المائة للهجرة - مع العلم أن الدينوري لا يحدد أوقات تعاقب هؤلاء الخلفاء - وهي السنة التي تزامنت مع تطور الدعوة العباسية وتفاقم الصراع القبلي على جبهة خراسان امتدادا إلى الشام، من دون ما يؤكد وجود علاقة مباشرة بين ما يجري في كل من الإقليمين. لكن ثمة مؤشرات ربما تجعل هذه العلاقة ممكنة إذا توقفنا عند موقفين: أحدهما قد يكون فرديا، تمثل في قيام محمد بن خالد بن عبدالله مدفوعا بالحقد على الأمويين لقتلهم أبيه، إلى محاولة التحالف مع خصومهم [72]، والثاني عبر عنه زياد بن عبيدالله الحارثي في وقت سابق، من خلال دور أكثر أهمية في خدمة الأهداف العباسية، وقد كوفئ عليه في ما بعد بتعيينه واليا على المدينة [73]. هذه الفترة تشكل لدى الدينوري بداية التاريخ العباسي، ولم يكن مروان المنغمس في الصراعات الداخلية سوى شاهد عليها، إذ سرعان ما فوجئ بزحف الداعية قحطبة بن شبيب إلى العراق، ومن ثم سيطرة ابنه الحسن على الكوفة، حيث تمت البيعة لأبي العباس أول خلفاء السلالة الجديدة [74].

والتاريخ العباسي يخوض فيه الدينوري بالوتيرة عينها من الاقتضاب، الذي تجلى على مساحة التاريخ الأموي، مع الفارق أن حيزا أُعطي للأخير لحدثين يتصلان بالتشيع وهما: حرب صفين وثورة الحسين، فمازال الخبر السياسي هنا، بصيغته الإنشائية، يستأثر باهتمامه، ولا يستوقفه من التفاصيل ما يتعدى التعريف المختصر بكل خليفة، بدءا من أبي العباس حتى المعتصم، ولعله شاء أن يكون كتابه تاريخا عاما، لا يأخذ، إلا قليلا، بالتفاصيل التي غابت عنها أخبار أكثر أهمية مما جاء فيها. وفي ضوء ذلك كان ثمة فتور - إذا جاز التعبير - في منهج الدينوري، يكاد يشمل كل الفترات التي أرخ لها، من دون أن تبهره التحولات، أو الحالات «الانقلابية» في التاريخ العباسي، ومن ذلك على سبيل المثال المسائل الخاصة بتطوير النظام السياسي والإداري، وبالدور البارز الذي شغله الفرس حتى نكبة البرامكة في عهد الرشيد، مؤذنة بسقوط المعادلة الذي سيجعل هؤلاء كما العرب، خارج السلطة الفعلية. وكان غريبا في هذا السياق أن شخصية مثل الخليفة المأمون دمغت الحياة السياسية والفكرية والثقافية، لم تتخذ في «أخبار» هذا المؤرخ سوى بضعة أسطر، اقتصرت على بيعته ومدة ولايته ووفاته، عدا إشارة عابرة إلى بعض صفاته بأنه «نجم ولد العباس في العلم والحكمة» [75].

وخلافا لذلك، حظي المعتصم بمادة أكثر تفصيلا - مع العلم أن عهده لم يطل زمنا ما يتعدى النصف من عهد سلفه - إلا أنها خلت بدورها من إشارات إلى التحول الكبير باتجاه طغيان طبقة العسكر على السلطة المدنية (الخلافة)، فما ذكره الدينوري هنا انحصر في الانتقال إلى «سر من رأى» دارا ومعسكرا له [76]، غير ملتفت إلى الأسباب الموضوعية التي حدت بالمعتصم على الخروج من بغداد، وما بقي من صفحات قليلة من الكتاب، كرسها لخبر موجز عن فتح عمورية، وخبر مطول نسبيا عن القضاء على ثورة بابك الخرمي [77]، التي شغلت الخلافة العباسية منذ عهد المأمون، وهو (الدينوري) لايزال في كل ذلك، يورد الخبر رماديا لا يشي بموقف ما، ربما بدافع الحيطة، أو تفاديا لشبهة يؤخذ بها، فتعكر صفو حياته في عزلته العلمية، منقطعا عن السياسة وشجونها.

كان ذلك ما انطوت عليه بصورة عامة «أخبار» الدينوري، وقد غلب عليها كما رأينا تخلخل أفقدها التماسك الذي حظيت بكثير منه أخبار المعاصرين له، ولعل الدينوري في ثقافته الغنية التي قادته إلى الخوض في مسائل علمية معمقة ومتنوعة، لم يكن التاريخ ما تفرغ له شأن الآخرين المبرزين فيه، لا سيما أن شهرته لم تتجم أساسا عن «أخباره»، بقدر ما جاءت عن كتاب «النبات» [78]، حتى أن ياقوت أكثر ما ركز عليه في ترجمته هو الدينوري الأديب، مشيرا إلى جانب ذلك إلى بعض كتبه العلمية، بينما اكتفى بذكر «الأخبار الطوال» من دون التعليق عليه [79]، وقد يفسر ذلك المنهج غير الشمولي في مصنفه التاريخي، متفردا بإسقاط الفترة الخاصة بالإسلام الأول، وبالتغييب شبه الكلي للتوثيق، فضلا على النفس الإنشائي في أسلوبه الأدبي، الذي ربما ساعد على تسطيح المادة في نصه التاريخي.

وبناء على ما سلف، فإن ثمة إشكاليات خمس تستوقفنا في القراءة المتمعنة لأخبار الدينوري:

١ - الأولى تكمن في معرض التساؤل: إذا كان الدينوري المفسر والفقيه، قد صنف «أخباره» مستثنيا منها عهد الرسول، ولا نملك جوابا على ذلك سوى الشك في أن تكون هذه الأخبار قد وصلتنا بصيغتها النهائية، خصوصا إذا أخذنا في الاعتبار ما يمثله الرسول صلى الله عليه وسلم حينئذ في حياة المسلمين، وتحديدا النخب منهم، إذ كانت «سيرته» ما شغلتهم لوقت طويل، ورأوا فيها منطلق تاريخهم المتزامن مع وعيهم بالإسلام. ومن اللافت أن أحدا من الباحثين لم يناقش بجدية هذه المسألة، في حين أن بعضهم يؤكد وحدة الكتاب، مثل بروكلمان في قوله: «لم يصل إلينا من مؤلفاته (الدينوري) بنصه الكامل، إلا كتاب الأخبار الطوال» [80].

٢ - الإشكالية الثانية يثيرها عنوان الكتاب الذي ورد على هذا النحو في «الفهرست» لابن النديم [81]، المصنف بعد نحو قرن من وفاة الدينوري، مرفقا بسؤال أيضا فيما إذا كان العنوان مطابقا للمضمون، في تقطعه وابتساره، خصوصا في أخباره الإسلامية، مع العلم أن مثل هذا

العنوان هو أكثر ملاءمة للنمط الموسوعي الذي عبر عنه الطبري، من دون أن نستبعد الافتراض أن يكون هذا الكتاب مجرد خلاصة لآخر مفصل بهذا العنوان، ربما فقد مع آثار كتابية أخرى منسوبة إليه، إذ لا نجد مسوغا لتوقف الدينوري عند المعتصم، مهملا سبعة من الخلفاء، أضافهم معاصره اليعقوبي. وعلى العكس من ذلك، نجد مصنفات تاريخية لاحقة، أكثر تعبيرا عن مضامينها في هذا السياق، ومنها على سبيل المثال مصنف ابن العبري (من مؤرخي القرن السابع الهجري)، الأقرب في منهاجه وبعض موضوعاته، لا سيما السابقة على الإسلام، إلى «أخبار» الدينوري، وذلك في اتخاذه عنوانا متواضعا، هو «تاريخ مختصر الدول»[82].

3 - الإشكالية الثالثة، هي الخاصة بالمنهج الأكثر تطورا، إن كان في وضوح الرؤية، مرتكزة إلى ثقافة واسعة متنوعة، أو في تبويب الكتاب المتسم بحركة انسيابية، على الرغم من التفاوت بين أقسامه لغير مصلحة الفترة العباسية بصورة خاصة. إلى ذلك تميز الدينوري بهدوء النبرة في نصّه التاريخي، متخذا مسافة عن التيارات السياسية عن حوله، وإن كانت له ميول ما، فهي غير مباشرة، كما رأينا في إعراضه عن التوسع في أخبار الخلفاء، لا سيما الأمويين، موليا في المقابل اهتماما بالحركات المناوئة لهم. ولذلك من الصعب كشف ميوله الحقيقية، باستثناء ما تمكن ملاحظته في نزعة الحنين إلى أصوله، ليس فقط في القسم الأول المكرس غالبا لأخبار الفرس من الكتاب، خارجا بذلك من القاعدة المألوفة لدى معاصريه الذين مهدوا لتواريخهم بمادة اتسمت بالشمولية عن الأمم القديمة، وإنما في حرصه على الاعتناء بما يجري على أرضهم من أحداث في الإسلام، متجاهلا، إلا نادرا، الأقاليم الأخرى التابعة للخلافة.

4 - الإشكالية الرابعة، تتجلى في أسلوب خاص امتاز به «الأخبار الطوال»، مقتربا مما يعرف بأدب التاريخ الذي كانت للدينوري - وهو من قورن بالجاحظ في هذا المجال - فرادة فيه، لا سيما في انتقاء العبارة السهلة، الملائمة للمنهج والمتشحة بمسحة جمالية غير خفية، كما في هذا النموذج عن إيفاد الخليفة المنصور اثنين من قادته لقتل ابن هبيرة، آخر عمال الأمويين على العراق: «فأقبلا حتى دخلا عليه عند طلوع الشمس، وهو جالس في مسجده في القصر، مسند ظهره إلى المحراب ووجهه إلى رحبة القصر»[83].

5 - والإشكالية الخامسة والأخيرة، تتدرج في طغيان الحس الأدبي عند الدينوري على حسه التاريخي في كثير من المرويات التي تدخل في صياغتها، وبعضها تخللته حواريات قليلا ما نجد مثلها لدى معاصريه، خصوصا الطبري الأكد إسهابا في مروياته الرتيبة[84]. ولذلك بدت مروية الدينوري أنيقة غير مثقلة بالتراكم الحدثي الجاف. فقد كان ما يعنيه هو تسليط الضوء على المعلومة من دون الخوض في تفاصيلها الواسعة، ما يجعل منهاجه من هذا المنظور شبيها من حيث الوضوح بمنهاج اليعقوبي، إلا أن الأخير كان يملك من الأدوات،

لا سيما التبحر في علم الجغرافيا، ما عزز حسه التاريخي تجاه رصد جزئيات الحدث، وأحيانا في اكتناه خلفياته[85].

أما مصادر الدينوري فهي الروايات الإخبارية عينها التي اقتبس منها معاصروه من المصنفين الكبار، ولكنه كما سبقت الإشارة كان أقل توثيقا لمادته منهم، وتكاد مروياته تخلو من الأسانيد، باستثناء حالات ما رجع فيها إلى الهيثم بن عدي والفقيه الشعبي، وكلاهما من مدرسة الكوفة. وقد أخذ عنهما المرويات الخاصة بالعراق، بينما استخدم في حالات أخرى عبارة «قالوا» التي توكأ عليها أحيانا البلاذري[86]، من دون أن تعني مصدرا وهميا، بقدر ما تؤكد تداول الروايات شفاهة أو كتابة في ذلك الحين، مما قلل بصورة ما من أهمية الأسانيد المباشرة، إلى حد دفع مؤرخا مثل اليعقوبي إلى الاستغناء شبه التام عنها.

بيد أن الدينوري، الذي اعتبر من أفذاذ الكتاب في زمانه، تفوق على معاصريه، في أنه قدم «أخباره» بأسلوب يعبر عن مدى امتلاكه ناصية اللغة التي نجح في توظيفها لمصلحة أناقة النص وانسيابه. ولقد انعكس هذا الإيقاع على كل مساحة الكتاب، بما في ذلك القسم المخصص للرسل والأمم القديمة، إذ بدت أخبارهم غير معقدة وشائقة، وليست بالتالي مغالية في الأسطرة، خصوصا ما جاء عن الدولة الساسانية التي كانت معالمها واضحة في السياق التاريخي. ولعل الدينوري كان سباقا، من هذا المنظور في تطوير الكتابة التاريخية، وإخراجها من النمط الإخباري التقليدي، إلى مستوى أكثر تبسيطا وتلاؤما مع المنهج «الانتقائي الذي كان أحد مؤسسيه الأوائل».

وإذا كانت المادة التي تداولها الإخباريون عن المراحل السابقة على الإسلام، وتبناها المصنفون بعد ذلك مع قليل من التمحيص والنقد، فإن الدينوري لم يحد بدوره عن المنهج الذي يعكس الفكرة العالمية للتاريخ، مطابقة رسالية الإسلام في الوعي الثقافي للمرحلة. وفي ضوء ذلك ترك العنان لمرويات - على الرغم من اختزالها بما يعكس ميوله الفارسية - بدت نافرة أحيانا عن منطق الحدث، على غرار ما ورد عن قدوم الإسكندر إلى الحجاز وإخراجه بني خزاعة، وهم حينئذ سادة مكة، ومن ثم «حجه إلى بيت الله الحرام قبل اجتيازه البحر إلى بلاد المغرب»[87]. هذه الرواية لم يأت على ذكرها اليعقوبي الذي تتبع حملة الإسكندر إلى الهند، ثم عودته إلى «أرض بابل» حيث توفي «بموضعه»[88] من دون الإشارة إلى اقترابه من الحجاز. كذلك لا نجد مثل هذه المعلومات في تاريخ الطبري[89]، مع العلم أن شبه الجزيرة العربية - إذا استثنينا حملة الأحباش التي اخفقت، بعد السيطرة على اليمن، في اختراق مكة، وصولا إلى مناطق النفوذ البيزنطي في الشام[90] - ظلت ممتنعة على الغزاة في الأزمنة القديمة.

وليست إشكالية مرويات الأزمنة القديمة خاصة بالدينوري فقط، بل شكلت عبئا على آخرين من مصنفي المرحلة، ممن حرصوا على التمهيد لتواريخهم عن الإسلام، بمقدمات لم

يكن ممكنا توثيقها، أو مقاربة حقائقها بما يتفق ومنطق الحدث. ولكن الدينوري، بمعزل عن هذه الإشكالية، وبمعزل بالتالي عن الفجوات البارزة في «أخباره»، اتسم منهاجه على مساحة الأخيرة بالرصانة والهدوء، لا سيما أن المرحلة التي صنف خلالها كتابه، لم تعدم تحولا في النظرة إلى التاريخ. منفصلا عن «الحديث» الذي كان السند محورا أساسيا لدى المهتمين به، بينما عمد «المؤرخون»، أو بدأوا، حينذاك، إغفاله بصورة شبه تامة من مروياتهم. ولقد تزامن ذلك مع ظهور اتجاه جديد في التصنيف التاريخي، لا يعبر فقط عن إهمال السند، ولكن أيضا عن تحرير الخبر من التكرار والتفاصيل العقيمة، ومن كل ما يعوق حركة انسيابه ووضوحه.

ويبقى أن «أخبار» الدينوري، لا تشكل تاريخا عاما مترابطا على غرار معاصره اليعقوبي، وإنما هي أقرب إلى مقتطفات يتسع مداها أو ينحسر تبعا لمنهاجه الذي يختصر عصورا طويلة في صفحات محدودة. ولكن قيمة هذه «الأخبار»، تتعدى أحيانا منهاجها، لا سيما أنها أكثر حيادية مقارنة مع أخبار معاصريه، ممن كانوا عموما عرضة للتصنيف بشأن ميولهم السياسية والمذهبية، وهو ما أكد عليه ابن النديم، بأنه (الدينوري) «ثقة في ما يرويه معروف بالصدق»[91].

الهوامش

1 الماوردي، الأحكام السلطانية - دار الكتب العلمية - بيروت 1982 - ص 5.

2 ابن إسحق، السير والمغازي، تحقيق سهيل زكار (المقدمة) - دار الفكر - بيروت 1978، ص 13.
- عبدالرحمن الشرقاوي، أئمة الفقه التسعة. دار اقرأ - بيروت 1981، ص 15.

3 كان الطبري يرفض أعطيات الحكام، مرددا هذا البيت:

ولو أني سمحت ببذل وجهي　　لكنت إلى الغنى سهل الطريق

ياقوت، معجم الأدباء، دار إحياء التراث العربية - بيروت (د. ت)، ص 50 وما بعدها.

4 السيوطي، تاريخ الخلفاء. تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد - القاهرة 1969، ص 347.

5 المصدر نفسه، ص 350.

6 ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار صادر - بيروت 1979، ج 7، ص 235.

7 السيوطي، المصدر السابق، ص 363.

8 ابن الأثير، المصدر السابق، ج 7، ص 398.

9 الطبري، تاريخ الرسل والملوك. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر (د. ت)، ج 9، ص 651 و652 .
- عن أبي أحمد الموفق انظر: أحمد علبي ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد. دار الفارابي - بيروت 1991، ص 164 وما بعدها.

10 السيوطي، المرجع السابق، ص 366.

11 الطبري، المصدر السابق، ج 8، ص 22.

12 ياقوت، المصدر السابق، ج 3، ص 29.

13 ابن الأثير، المصدر السابق، ج 7، ص 443.

14 المصدر نفسه، ج 7، ص 241.

15 ياقوت، المصدر السابق، ج 3، ص 26.

16 عبدالمنعم عامر، الأخبار الطوال (المقدمة) - مكتبة المثنى - بغداد (د. ت).

17 بروكلمان، الدينوري، دائرة المعارف الإسلامية (ترجمة خورشيد). طبعة طهران (د. ت)، ج 9، ص 375.

18 فُتِحت على يد أبي موسى الأشعري سنة عشرين للهجرة. البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق رضوان محمد رضوان، المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة (د.ت)، ص 304.

19 ابن خرداذبة، المسالك والممالك، مكتبة المثنى - بغداد (د. ت)، ص 176.

20 ابن حوقل، كتاب صورة الأرض، طبعة بيروت 1963، ص 308.

21 ابن خرداذبة، المصدر السابق، ص 20.

22 م. شترك، دينور - دائرة المعارف الإسلامية (ترجمة خورشيد)، ج 9، ص 372.

23 ياقوت، معجم البلدان، دار صادر - بيروت 1979، ج 2، ص 545.

24 ابن حوقل، المصدر السابق، ص 309.

25 دائرة المعارف الإسلامية، المرجع السابق، ج 9، ص 374.

26 المسعودي، مروج الذهب، تحقيق يوسف أسعد داغر - دار الأندلس - بيروت 1979، ج 2، ص 101.

27 البلاذري، المصدر السابق، ص 307.

28 ياقوت، معجم الأدباء، ج 2، ص 30 و31 .

29 حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلامي السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار إحياء التراث العربي - بيروت 1964، ج 3، ص 399.

30 ياقوت، معجم الأدباء، ج 3، ص 26.

31 معجم الأدباء، ج 3، ص 32.

32 دائرة المعارف الإسلامية، ج 9، ص 375.

33 معجم الأدباء، ج 3، ص 32.

34 المسعود، المصدر السابق، ج 2، ص 202.

35 معجم الأدباء، ج 3، ص 28.

36 المرجع نفسه.

37 ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات. تحقيق إحسان عباس - دار الثقافة - بيروت (د. ت)، ج 1، ص 155.

38 ابن خلكان، وفيات الأعيان وأبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس - دار الثقافة - بيروت (د. ت)، ج 6، ص 24.

39 خليفة بن خياط، كتاب الطبقات، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر - بيروت 1993، ص 8.

40 أحمد محمد الحوفي، الطبري، المؤسسة المصرية (د. ت) ص 108 وما بعدها.

41 شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون. دار العلم للملايين - بيروت 1983، ج 1، ص 236 و237 .

42 عبدالحميد سند الجندي، ابن قتيبة الدينوري - المؤسسة المصرية (د. ت)، ص 185 وما بعدها.

43 علي أومليل - الخطاب التاريخي، دارسة لمنهجية ابن خلدون، معهد الإنماء العربي - بيروت (د. ت) ص 41.

44 عبدالعزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عن العرب، دار المشرق - بيروت، 1983، ص 48.

45 المرجع نفسه، ص 49.

46 إبراهيم بيضون، مسائل المنهج في الكتابة التاريخية العربية، دار المؤرخ العربي - بيروت 1995، ص 53.

47 تاريخ اليعقوبي. دار صادر - بيروت 1960، ج 2، ص 250.

48 الأخبار الطوال، ص 309 وما بعدها.

49 تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 255 - 268.

50 شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج 1، ص 248.

51 بروكلمان، الدينوري، دائرة المعارف الإسلامية، ج 9، ص 375.

52 الأخبار الطوال، ص 1 - 111.

53 البلاذري، فتوح، ص 255.

54 اليعقوبي، تاريخ، ج 2، ص 143.

55 الطبري، ج 3، ص 481.

56 الأخبار الطوال، ص 134 و135 .

57 المصدر نفسه، ص 133.

58 الطبري، ج 3، ص 480.

59 البلاذري، فتوح، ص 256.

60 المصدر نفسه، ص 300.

61 الأخبار الطوال، ص 138.

62 الطبري، ج 4، ص 294.

63 الأخبار الطوال، ص 140.
64 المصدر نفسه، ص 213.
65 اليعقوبي، تاريخ، ج 2، ص 212.
66 انظر: إبراهيم بيضون، الشام والدعوة العباسية (بلاد الشام في العصر العباسي - المؤتمر الدولي الخامس لبلاد الشام). منشورات لجنة تاريخ بلاد الشام - عمان 1992، ص 40 وما بعدها.
67 الأخبار الطوال، ص 337، ص 345 و346 .
68 انظر سيرة هشام في تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 316 - 330.
69 الأخبار الطوال، ص 347 و348 .
70 المصدر نفسه، ص 348.
71 المصدر نفسه، ص 350.
72 المصدر نفسه، ص 367.
73 خليفة بن خياط، تاريخ، تحقيق سهيل زكار - دمشق - (د. ت) ج 2، ص 631، تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 362، ابن الأثير، الكامل ج 5، ص 506.
74 الأخبار الطوال، ص 370.
75 المصدر نفسه، ص 400 و401 .
76 المصدر نفسه، ص 401.
77 المصدر نفسه، ص 402 - 406.
78 ياقوت، معجم الأدباء، ج 3، ص 27.
79 المصدر نفسه، ج 3، ص 26 وما بعدها.
80 دائرة المعارف الإسلامية، الدينوري، ج 9، ص 375.
81 ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة - بيروت (د. ت)، ص 116.
82 ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، دار المسيرة - بيروت (د. ت).
83 الأخبار الطوال، ص 374.
84 قارن رواية ابن هبيرة عند الطبري، ج 7، ص 450 - 458، بالرواية عينها لدى الدينوري، أخبار ص 370 - 374.
85 اليعقوبي، تاريخ، ج 2، ص 212 - 250، على سبيل المثال.
86 البلاذري، فتوح، ص 189، أنساب الأشراف، القسم الرابع، الجزء الأول - تحقيق إحسان عباس - المطبعة الكاثوليكية - بيروت 1979، ص 27، ص 50 (على سبيل المثال).
87 الأخبار الطوال، ص 33 و34 .
88 تاريخ اليعقوبي، ج 1، ص 144.
89 تاريخ الطبري، ج 1، ص 573، وما بعدها.
90 إبراهيم بيضون، الحجاز والدولة الإسلامية، دراسة في إشكالية العلاقة مع السلطة المركزية في القرن الأول الهجري، دار النهضة العربية، بيروت 1995، ص 111.
91 الفهرست، ص 116.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 37 إبريل - يونيو 2009

هيرمنيوطيقا جادامر والتواصل مع الآخر

د.محمود سيد أحمد (*)

تمهيد

الخطاب الفلسفي صورة من صور التواصل يهدف فيها المشاركون إلى محاولة الوصول إلى اتفاق وتفاهم.(**) وهدف الهيرمنيوطيقا Hermeneutics عند هانز جادامر H. Gadamer (1900-2002) (1) هو محاولة الوصول إلى فهم الآخر، ومحاولة النفاذ إليه حتى نكتشف المعنى الذي يحتوي عليه، وبالتالي فإنها صورة من صور التواصل. والسؤال الذي يدور حوله هذا البحث هو: من هو «الآخر» الذي تحاول هيرمنيوطيقا جادامر أن تفهمه وتتواصل معه، وتنفذ إليه، وتكتشف المعنى الذي يحتوي عليه؟ وكيف يتسنى لها أن تقوم بهذه المهمة؟ هل تقوم بها عن طريق منهج له أدوات وقواعد محددة مثل منهج العلم الحديث الذي يسير وفق قواعد محددة، ويحاول أن يصل إلى الموضوعية؟

(*) قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الكويت.

(**) تدل الهيرمنيوطيقا Hermeneutics على ممارسة فكرية دليلها الآلية أو الفن. ويتخذ الفن هنا دلالة الإعلان، والتفسير، والتأويل، ويشتمل، بالطبع، على فن الفهم كأساس ودعامة له. وترجع جذور هذا المصطلح إلى الفعل اليوناني Her-meneuin الذي يترجم عادة بالفعل «يفسر» interpret، ومنه الاسم Hermeneia الذي يترجم بـ «التفسير» interpretation، ويبدو أن الكلمة قد اشتقت من اسم الإله «هرمس» Hermes رسول الآلهة إلى البشر، الذي كان يبلغ ويترجم للبشر أوامرها ورغباتها كما تروي الأساطير اليونانية. وقد ارتبطت الهيرمنيوطيقا منذ أول عهدها بالتفسير اللاهوتي، ثم طورها شليرماخر، ودلتاي، وهيدجر، حتى وصلت إلى ذروتها عند جادامر الذي جعل فلسفته بأسرها، تقريبا، تدور حولها.

انظر في ذلك: هانز جادامر، فلسفة التأويل، ترجمة وتقديم محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2002، ص 55 وما بعدها، وكذلك: د. صفاء عبدالسلام، هيرمنيوطيقا «الأصل في العمل الفني»، دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، مجلد 44، 1999/95 ، ص 45 وما بعدها.

وكذلك: د. محمود سيد أحمد، الهيرمنيوطيقا، ماهيتها وتطورها، مجلة الكويت، الكويت، عدد 192، أكتوبر 1999، ص45 وما بعدها.

لقد حاول كثير من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين - متأثرين في ذلك بالعلم ومنهجه - تقديم منهج له مجموعة من القواعد المحددة تشبه قواعد المنهج العلمي، ومن هؤلاء الفلاسفة رينيه ديكارت (1596 - 1650) R. Descartes الذي رأى أنه يمكن ابتكار منهج للفلسفة ولجميع العلوم يشبه المنهج المستخدم في الهندسة بنجاح. ووضع لمنهجه هذا مجموعة من القواعد هي [2]: قاعدة الوضوح والتميز التي تقول «لا أقبل شيئا ما على أنه حق ما لم أعرف يقينا أنه كذلك، بمعنى أن أتجنب بعناية التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع شك»، والقاعدة الثانية هي قاعدة التقسيم والتحليل وتقول «أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء وعلى قدر المستطاع، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه»، والقاعدة الثالثة هي قاعدة التركيب وتقول «أن أسير بأفكاري بنظام، بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي أتدرج قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثر تركيبا، بل أن أفرض ترتيبا بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر». والقاعدة الرابعة هي قاعدة الإحصاء والمراجعة وتقول «أن أعمل في جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة بأنني لم أغفل شيئا».

وهدف ديكارت من منهجه هذا هو الوصول إلى يقين يشبه اليقين الذي يصل إليه علماء الهندسة. واتخذ من «الشك المنهجي» وسيلة، أو طريقا يمكنه من تحقيق هذا الهدف. بدأ ديكارت بالشك في الحواس [3]، ثم الشك في الذاكرة والعقل [4]، ثم تقدم خطوة أبعد ليشك في جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم[5]، بيد أنه توصل إلى أن هناك شيئا واحدا يلبث قائما، ولا يمكن أن نشك فيه وهو «الفكر». أنا أفكر، وأنا واثق بأنني أفكر، وحتى لو شككت في أنني أفكر، فمثل هذا الشك يقتضي أن أفكر أيضا. واتخذ ديكارت من هذه القضية «أنا أفكر» أساسا لكل فلسفته، أو نقول اتخذها مبدأ لكل فلسفته، ونظر إليها على أنها الحقيقة اليقينية الأولى، والوحيدة في الواقع، وكل ما عداها يستمد ما له من وجود منها.

وقد ظل مفهوم المنهج على نحو ما تصوره ديكارت سائدا في الفكر الغربي، ولم تستطع الهيرمنيوطيقا الكلاسيكية لدى شليرماخر (1768 - 1834) Schleiemacher، ودلتاي W. Dilthey (1830 - 1911) [6]، وغيرهما أن تتخلص من تأثيره في نظرتها إلى العلوم الإنسانية [7].

وتكمن المشكلة من وجهة نظر جادامر في أن «الأنا» أو «الذات المفكرة» عند ديكارت وعند كل من حاول تقديم منهج له قواعد محددة يشبه المنهج العلمي استقلت بنفسها، ووضعت نفسها في مقابل «الآخر» موضوع تفكيرها. وينجم عن ذلك أننا لا ننفذ إلى «الآخر»، ولا نكتشف المعنى الذي يحتوي عليه، بل نعيد خلقه في صورة الوعي. ويتطلب هذا الهدف أن يؤكد الوعي سيادته على نفسه، أو أن يمارس حريته في إدراك ذاته. إن الحقيقة التي نكتشفها

هنا هي حقيقة «عقلية»، فالذات تشكل كل شيء من منظور شخصي، أو تربط كل شيء بالوعي الفردي. وينشأ عن هذا، بالتالي، انفصال وتباعد بينها وبين «الآخر»، وهذا الانفصال والتباعد هو - كما يرى جادامر - سبب الاغتراب ومنشؤه في الثقافات الحديثة، وهو سبب في عدم وجود تواصل حميم بين «الأنا» و«الآخر». ومن ثم يرى جادامر أننا لا نستطيع أن نكتشف الحقيقة في «الآخر» عن طريق المنهج كما هي الحال عند ديكارت وغيره ممن حاولوا اكتشافها عن طريق المنهج، لأن المنهج يخلق حالة انفصال وتباعد بين «الذات» و«الموضوع» أو «الأنا» و«الآخر»، لأن المنهج عبارة عن قواعد وأدوات تفرضها الذات على الموضوع، وبذلك لا تفهم الذات الموضوع كما هو معطى لها في خبرة مباشرة، وإنما تفسر الموضوع وفقا لتصوراتها بدلا من أن تلتحم به في خبرة حميمة [8]، إن الهدف هنا هو الاستحواذ على الموضوع من خلال مجموعة من القواعد التي تحاول الذات من خلالها أن تفهم الموضوع، ومن ثم لا يكون هدفها فهم الآخر، بل إعادة خلقه في صورة متخيلة [9].

إن السؤال الذي يهتم به جادامر في مؤلفه المهم «الحقيقة والمنهج» هو: كيف نفهم الآخر ونتواصل معه بعيدا عن كل نزعة دجماطيقية تهدف إلى تقديم إجابات لانهائية، وتقوم على إصدار أحكام وتقريرات نهائية؟ أو كيف نفهم الآخر ونتواصل معه بعيدا عن مجموعة من القواعد المحددة التي تفرضها الذات عليه؟ يعطي جادامر الحوار واللعب مكانة مهمة ودورا مهما في فهم الآخر والتواصل معه، هذا الآخر قد يكون شخصا أو نصا، أو عملا من الأعمال الفنية. ومن ثم فالسؤال هو: ما طبيعة هذا الحوار الذي يعطي له جادامر هذه الأهمية في فهم الآخر؟ وكيف يمكننا من فهم الآخر والتواصل معه؟ وما هو اللعب، وكيف يمكننا من فهم الآخر والتواصل معه؟

أولا: الحوار ودوره في فهم الآخر والتواصل معه

يعطي جادامر للحوار مكانة مهمة في كثير من مؤلفاته وبصفة خاصة في كتابه الشهير «الحقيقة والمنهج»، إيمانا منه بأن الحوار هو، في جوهره، انفتاح على الآخر، وهذا الانفتاح هو ما يميز الوعي الهيرمنيوطيقي [10]، «إن الظاهرة الهيرمنيوطيقية تتضمن أسبقية الحوار...» [11]. فضلا على ذلك، يرى جادامر أنه إذا كان عالم اليوم لم يحقق تقدما في طريق الحوار، فإن الحقيقة القاسية للمستقبل تجبرنا على الحوار، لكن ما طبيعة هذا الحوار؟

يقوم الحوار عند جادامر على منطق السؤال والإجابة، أو على جدل السؤال والإجابة، وبالتالي فإننا نستطيع أن نصفه بأنه «حوار جدلي»، بيد أن هذا الحوار الجدلي ليس هيجيليا في طبيعته، لأن الحوار عند هيجل هو حوار العقل مع نفسه، أو هو مناقشة الروح لنفسها، ومن ثم فإنه ليس حوارا بين المفكرين، ولا بين المفكر وموضوعه، بل هو نقد ذاتي تلقائي، أو هو

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 37 أبريل - يونيو 2009

تطور ذاتي لموضوع البحث، أي لصورة من صور الوعي أو الفكرة الشاملة [12]. إن الحوار عند جادامر ليس كذلك، إذ إنه يقوم على جدل السؤال والإجابة، ومن ثم فإنه حوار بين أطراف، أو هو حوار بين «الأنا» و«الآخر». وبناء على هذا يمكن أن نقول إنه أقرب إلى الحوار السقراطي، لأن الحوار عند سقراط يجسد عملية السؤال والإجابة. لقد كان سقراط يدور حول الموضوع بطريقة مرنة متفتحة تخلو من تعسف التقريرات السابقة. لم يكن سقراط يحاول إضعاف آراء محاوره رغبة في الإضعاف، إنما كان باحثا أو سائلا. لذلك، يلتمس حظ محاوره من القوة الحقيقية، أو يغريه بتساؤل أو فهم أفضل [13]، إن حوار سقراط هو حوار بين «الأنا» و«الآخر» هدفه الوصول إلى الوضوح الذاتي والفهم لدى الأطراف المتحاورة، أي وعيهم المقام على أساس عقلي أن معرفتهم هي الحقيقة ومحاولة الوصول إليها [14]. فضلا على ذلك، يبين حوار سقراط أن كل تساؤل، وكل رغبة في المعرفة يفترضان أن معرفة الإنسان قاصرة، مما يؤدي إلى شعوره بأنه متناه، وبأن معرفته متناهية. ويدفعه هذا الشعور إلى التساؤل المستمر.

ويصرح جادامر بأنه مدين لكولنجوود (1889- 1943) R.G. Collingwood في اهتمامه بالحوار القائم على منطق السؤال والإجابة، يقول مؤكدا ذلك «إن الشخص الذي أتفق معه هنا هو، في الغالب، كولنجوود» [15]. لقد طور كولنجوود - كما يرى جادامر - فكرة منطق السؤال والإجابة، ويظهر هذا التطوير في أنه يرى أن التاريخ ليس الماضي من حيث هو كذلك، بل هو بالأحرى ماض من حيث إنه مصوغ في وعي المؤرخ، ولكي نفهم حدثا تاريخيا يجب علينا أن نكون سؤالا تكون الأفعال التاريخية للأشخاص إجابة عنه. الفهم يتحقق في التاريخ، من ثم عندما ننظر إلى التاريخ على أنه أسباب لماذا حدثت الوقائع [16]، بيد أن كولنجوود لم يتوسع، كما يرى جادامر، في شرح منطق السؤال والإجابة [17]، وقد حاول جادامر أن يخطو خطوة أبعد منه.

لقد نظر جادامر إلى الفهم على أنه حالة الوجود نفسه، أو على أنه بناء أساسي للوجود، أي أنه فهم يخص وجود ما نفهمه. ومن ثم أضفى على عملية السؤال والإجابة طابعا أنطولوجيا، وأعني بذلك أن الحوار عنده لا يقتصر على المخاطبة اللغوية بين أطراف، بل يتعدى إلى العلاقة بين المؤول وموضوع التأويل. إن الهدف هنا لا يكون إثبات وجهة نظر طرف من الأطراف التي تدخل في الحوار من حيث إنها وجهة النظر الصادقة، ولا محاولة اكتشاف أنها ضعيفة، بل الهدف هو محاولة الوصول إلى فهم، أو قل إلى تفاهم يخص موضوع الحوار، فموضوع الحوار، وليس المشاركون فيه، هو الذي يحدد بناء الحوار، ويحدد صدق الحوار أيضا. في هذا الحوار لا يأخذ طرف من الأطراف ما يقوله الآخر على أنه تعبير عن نفسه، بل على أنه تعبير عن موضوع يدور حوله الحوار، ويأخذ هذا التعبير على أنه موجه إليه. وينجم عن هذا أن الحوار يكمن في اهتمام بموضوع مشترك، وتكون العلاقة بين المتحاورين، بالتالي،

علاقة متبادلة، ويكون كل محاور أو كل طرف مستعدا لأن يستمع، وينصت إلى ما يقوله الآخر بوصفه شيئا موجها إليه، ولا أحد يعرف سلفا ما ينتج عن الحوار [18]. إن كل طرف في الحوار يكون منفتحا على ما يقوله الآخر، وتكون لديه الرغبة في أن يفهم ما يفترضه، ويفكر في الأسئلة التي يثيرها. ويترتب على ذلك أن عملية الفهم من خلال الحوار لا تحدث في اتجاه واحد يسير من الأنا إلى الآخر، فهذه العملية ينبغي أن تسير أيضا من الآخر إلى الأنا [19]. إنها عملية متبادلة، وبذلك فإن الحوار عند جادامر يتيح لنا التعرف على الآخر، كما أنه يعلمنا أنه لا يمكن لأحد الطرفين أن يكون وحده محقا في رأيه. مما يفتح الطريق نحو الحوار مع الآخر بمعزل عن إرادة الهيمنة المعرفية التي تفرض على شركاء الحوار الخضوع والامتثال إلى حقيقة معينة يرتضيها طرف دون آخر، وبذلك يكون الحوار إنتاج المعاني وصياغة الأحكام وتشكيل التصورات. هذه الحقيقة مبدعة، وهي مشاركة وليست امتلاكا [20].

إن كل حوار أصيل يتضمن أن نتجاوب مع الآخر، وأن نقبل وجهة نظره بوصفها وجهة نظر صحيحة إلى حد يسمح لنا ألا نفهم شخصيته، بل نفهم ما يقـول، ونعايـش خبراته من جديد[21]. ما ينبغي فهمه هو الحق الموضوعي الذي يحوزه رأيه، حتى نستطيع أن نصل إلى اتفاق على الموضوع، إنه يجب علينا أن ننظر إلى الآخر على أنه «أنت» بيننا وبينه علاقة حميمة. والحوار بهذا المعنى يختلف عن الحوار الموجود عند دريدا (1930 - 2005) J. Derrida الذي يرى أن الحوار بين البشر، أو مع التراث، يجب أن يبرز نقاط الاختلاف بين المتحاورين. في المقابل، يؤكد جادامر نقاط الاتفاق، ففي رأيه أن وجود نقاط الاختلاف بين المتحاورين يرتبط بنقاط الالتقاء المبدئية التي تجمع بينهم، فحتى الاختلافات تشير في النهاية إلى نقاط الالتقاء هذه. إن فلسفته تبحث في عناصر الالتقاء المبدئية التي يقوم عليها الفهم البشري، لهذا السبب يمكن لهذه الفلسفة أن تدفع بالحوار بين الشرق والغرب إلى آفاق بعيدة [22].

والسؤال الذي يجب أن نسأله بعد أن عرضنا طبيعة الحوار عند جادامر هو: كيف يحدث هذا الحوار الذي يسير من «الأنا» إلى «الآخر»، ومن «الآخر» إلى «الأنا»؟ لكي يحدث هذا الحوار لابد من وجود وسيط بين الأطراف التي تشترك فيه، فما هو هذا الوسيط؟

اللغة كوسيط للحوار والفهم

ثمة فلاسفة كثيرون سبقوا جادامر في تأكيد أهمية اللغة ودورها في الحوار والتفاهم، ومن هؤلاء الفيلسوف الألماني الوجودي مارتن هيدجر (1889 - 1976) M. Heidgegger الذي يرى أن اللغة هي مجال الفهم، والإنسان يفهم من خلالها. ولذلك يصفها في «محاضراته عن هلدرن وماهية الشعر» بأنها أخطر النعم التي أعطيت للإنسان [23]، ولا غرابة في ذلك، فهي، كما يرى، تعطي الوجود للأشياء، هي التي تسمي الأشياء والموجودات الفردية وتمنحها فرديتها، أو أسلوبها في الوجود، وهي التي تجعل الأشياء الغائبة حاضرة، وغير الموجودة

موجودة، والبعيدة قريبة. وبالتالي «حيث توجد لغة، يوجد عالم، إنها العملية التي يصبح بها الوجود مفهوما ومنكشفا في حالة فعل، إنها إفصاح عن فهم العالم، إنها تتكلم» [24]. يقول هيدجر: «فالقول هو الإفصاح عما هو ممكن الفهم، لهذا فإنه يقوم على أساس الإيضاح والإفصاح، والمعنى هو ما يفصح عنه في الإيضاح. وهذا المعنى يوضح على نحو أكثر أصالة في القول. وما هو مركب بواسطة إفصاح القول، نحن نسميه مجموع المعنى، الذي يمكن أن يصاغ في كثرة من المعاني.. والوجود في العالم بوصفه مفهوما على نحو الشعور بالموقف، يعبر عن نفسه بالموقف، يعبر عن نفسه بالقول، ومجموع المعاني لما هو مفهوم يفضي إلى القول، فالمعاني تتحول إلى كلمات» [25]، اللغة هي مجال الفهم، والإنسان يفهم من خلالها.

ويتفق جادامر مع هيدجر في تأكيد أهمية اللغة ودورها في الفهم والتفاهم، فالفهم - أو نقول الهيرمنيوطيقا - عنده خبرة، وهذه الخبرة هي خبرة لغوية، فنحن نفهم بوساطة اللغة، ونحن نعيش في داخل اللغة، ومن ثم «الوجود هو اللغة»، أو نقول الوجود الذي يمكن أن يكون مفهوما هو اللغة [26]، وهذا القول يرسي الهيرمنيوطيقا على أرضية أنطولوجية، أو يرفعها إلى مستوى الفلسفة الشاملة. بيد أن السؤال الذي يجب أن يثار هو: ما هذه اللغة المرتبطة بالهيرمنيوطيقا، هل هي اللغة المكونة من كلمات ومجموعة من القواعد النحوية؟ هل هي أداة من الأدوات كما ينظر إليها البعض، وبالتحديد أنصار «النظرية الأداتية»؟ [27].

اللغة التي يقصدها جادامر ليست اللغة المكونة من كلمات ومجموعة من القواعد النحوية فقط، وليست أداة من الأدوات، إن الوجود الحقيقي للغة عنده يتمثل فيما يقال فيها، وما يقال فيها يكون العالم المشترك الذي نعيش فيه، والذي تنتمي إليه السلسلة الكلية العظيمة لتراث يصل إلينا من لغات أجنبية سواء أكانت هذه اللغات لغات حية أم ميتة. وهي ليست أداة، لأن من طبيعة الأداة أننا نستخدمها ونتخلى عنها عندما تؤدي مهمتها، ولذلك يرفض جادامر «النظرية الأداتية» في اللغة. اللغة، كما يرى جادامر، هي تجسيد للتفكير، وهي الوسط الذي يحدث فيه تفاهم الشركاء، والاتفاق بينهم على شيء ما. يضاف إلى ما سبق أنها (أي اللغة) ليست تعبيرا عما يخالج النفس فقط، بل هي حوار بين «الأنا» و«الآخر»، ومن ثم فإن من يتحدث بلغة لا يفهمها شخص آخر فإنه لا يتكلم أو قل لا يتحدث. لأن الحديث أو الكلام يعني أن نتكلم ونتحدث إلى شخص آخر يفهم ما نقول. وهذا يعني أن الكلام لا يخصني «أنا»، بل يخصنا «نحن» [28]. اللغة إذن حوار وتواصل، وليس مجرد قوالب لفظية.

ونحب أن نلفت النظر إلى أن جادامر عندما يتحدث عن اللغة المرتبطة بالهيرمنيوطيقا فإنه يركز على اللغة المكتوبة، ففي صورة الكتابة يصبح كل تراث، أو كل نص معاصرا لكل زمن حاضر. يقول جادامر «حيثما يكون لدينا تراث مكتوب، فإننا لا نعرف شيئا معينا، لأن بشرية ماضية بأسرها تصبح حاضرة وماثلة أمامنا...» [29].

والسؤال الآن هو: ما الموضوع الذي نتحاور معه، أو ما هو «الآخر» الذي نحاول فهمه والتواصل معه عندما نتحدث عن دور اللغة بوصفها وسيطا للحوار والفهم؟ الآخر هنا إما أن يكون شخصا، أو نصا. في كلتا الحالتين لابد أن يكون هناك موضوع، أو قضية مشتركة بين المتحاورين تشغل اهتمامهم. بيد أنه في حالة الحوار بين الأشخاص نجد أن الأطراف التي تشترك فيه «تتكلم»، أما في حالة الحوار مع النص فإن طرفا واحدا هو الذي «يتكلم»، هذا الطرف هو «الأنا»، أما «الآخر» فلا يتكلم، ومن ثم يثار هذا التساؤل وهو: كيف يتم الحوار هنا؟ يرى جادامر أن المهمة الهيرمنيوطيقية - وبالتالي المهمة العليا للفهم - تتمثل في قراءة النص. والقراءة تعني الدخول في حوار معه، والحوار هنا لا يحدث بطريقة آلية، فالمؤول يتحاور مع النص عندما تكون هناك قضية مشتركة بينهما، أو عندما يهتمان بموضوع مشترك يوضع أمامهما [30]، لأن الحوار هو حوار عن شيء ما. وعندما يتحاور المؤول مع النص لم يعد بعيدا عنه. إن المؤول يوجه أسئلة إلى النص، ويجعله يتحاور معه أيضا. وهكذا يستطيع النص باعتباره «أنت» أو «آخر» أن يتحدث ويتكلم، ويشارك في الحوار [31]، ويترتب على ذلك أن عملية الفهم من خلال الحوار لا يمكن أن تحدث في اتجاه واحد يسير من «الأنا» إلى «الآخر»، فهذه العملية ينبغي أن تسير أيضا من الآخر إلى الأنا. والأنا هنا هي التي تملك زمام المبادرة لتحقيق هذه العملية على نحوها الصحيح عندما تنفتح على الآخر، وتسمح له بأن يتحدث إليها مثلما تتيح لنفسها أن تنصت إليه، وكأنها بذلك تتبادل مع الواقع: فلا تتعامل معه على أنه مجرد موضوع تسعى إلى السيطرة عليه، ولا تعامل نفسها كما لو كانت ذاتا محايدة، أو «كوجيتو ديكارتي»، أعني ذاتا مفكرة تتعامل مع الآخر باعتبارها كيانا منفصلا عنه [32].

ويجب على قارئ النص، أو مؤوله، ألا ينصرف عن موضوعه ويبحث عن الموقف السيكولوجي للشخص الذي كتبه، أو الظروف التاريخية الخاصة لقرائه الأصليين، لأن خصوصيات أصله لا تحدد، أو لا تعين معناه. إنه يجب على القارئ أن يضع في اعتباره دوما أن ما هو مكتوب يكون موجها إليه هو بصورة مباشرة، وبالتالي فإن «النص يجب ألا يفهم بوصفه تعبيرا عن حياة شخصية، بل بوصفه تعبيرا عما يقول» [33]. إن التأويل، وبالتالي الفهم، يجب ألا يكون سيكولوجيا [34].

إن فتح حوار مع النص يعني فهم السؤال الذي يكون النص إجابة عنه من حيث إنه سؤال مفتوح، وإذا كان سؤالا مفتوحا، فإن الإجابة التي يقدمها النص لا تكون محددة، وحتى إذا أثارت إجابته سؤالا، فإنه يكون سؤالا مفتوحا للمناقشة. وهذا يعني أن النص يصبح مفتوحا للتأويل، أو يكون في متناول التأويلات. ويترتب على ذلك نتيجة مهمة هي إقرار جادامر بتعددية التأويلات، وإنكار التوصل إلى نتيجة واحدة وحيدة، والنظر إليها على أنها هي النتيجة

النهائية واليقينية. فكل مؤول، وكل عصر أيضا، يحاول أن يقدم تأويلا جديدا وأفضل، وهو يفعل ذلك من منظور لم يكن متاحا للعصور السابقة.

وعندما يتحاور المؤول مع النص، فإن هذا لا يعني أن المؤول تكون لديه إجابات، بل يكون مثل النص مهتما بفهمها. المؤول لا يصنع تقريرات، بل يسأل أسئلة، ويعرف أن النص لا يمتلك الكلمة الأخيرة، ويعرف من جهة أخرى أنه هو نفسه لا يمتلك الكلمة الأخيرة عن النص. وهذا يعني أن الحوار مع النص يكون مستمرا، فالإجابة عن سؤال قد تولد سؤالا جديدا، ودواليك... مما يترتب عليه أن المؤول يعي أنه متناه، وهذا الوعي يجعله منفتحا على النص، ويجعله يشعر بأنه قاصر باستمرار عن التوصل إلى الكلمة الأخيرة، أو عن نتائج يقينية مطلقة ونهائية.

هكذا أصبح النص يمثل - كأي ظاهرة من ظواهر العالم الخارجي - كيانا موضوعيا يقوم خارجنا، ولا يكون من خلق تصوراتنا عنه، لكنه في الوقت نفسه لا يكون بمنزلة حقيقة موضوعية يمكن أن يتأسس معناها بشكل مستقل عنا، كما لو كان هناك معنى موضوعي واحد يمكن قياسه وإحصاؤه. لقد أنكر جادامر هذه الحقيقة اللازمانية، فالحقيقة تنتمي إلى عالم إنساني يتكشف فيه الوجود في لحظة تاريخية ما. ولأن الحقيقة التي يكشف عنها النص ليست بمنزلة معنى موضوعي مجرد، فإنها لا يمكن بالتالي أن تفهم من خلال مقولات وقوالب مجردة تريد «الأنا» فرضها على النص، فهي معنى يتكشف فقط عندما تدخل الأنا في حوار أصيل مع النداء الذي يتردد صداه في العمل [35].

إنه يجب علينا أن نجعل للنص احتراما أوفى، علينا أن نساعده على الحديث، وبعبارة أخرى علينا أن نجرب حرمة النص من حيث هو «آخر» كامل، لا مجرد موضوع نفرض عليه قوالب مجردة [36].

ويثير الحوار مع النص تساؤلات كثيرة منها: كيف يمكن للمؤول أن يعبر - أو يتجاوز - المسافة الموجودة بينه وبين النص؟ وإذا كان النص مكتوبا بلغة تختلف عن لغته، فكيف يمكن أن يدخل معه في حوار حتى يستطيع أن يفهمه؟ هذان السؤالان يؤديان بنا إلى وسيطين مهمين في هيرمنيوطيقا جادامر هما: انصهار الآفاق، والترجمة... فما دورهما في الحوار والفهم؟

انصهار الآفاق كوسيط للحوار والفهم

الفهم رهن أفق خاص، وكل فهم يتعامل مع أفق خاص، ويفترض طريقة للرؤية، ويستخدم جادامر كلمة «الأفق» بمعنى زماني أكثر من أن يستخدمها بمعنى مكاني، فالأفق هو «شيء نتحرك فيه ويتحرك معنا» [37]. إن الآفاق تتغير بالنسبة إلى الشخص الذي يتحرك». إنه محيط وجهة نظر تشمل كل شيء في داخلها، أو هو مجال الرؤية الذي يشمل كل شيء يمكن رؤيته من وجهة نظر معينة. والإنسان الذي يمتلك أفقا يعرف المغزى النسبي لكل شيء في داخل هذا الأفق، بينما الإنسان الذي لا يمتلك أفقا هو إنسان رؤيته محدودة، ومن ثم لا يكون تقييمه إلا لما يكون قريبا منه فقط.

لكي تعبر الأنا «المؤول» وتتجاوز المسافة التاريخية الموجودة بينها وبين الأنت، أو الآخر (النص) في أثناء الحوار لابد من افتراض، أو تصور أننا أمام أفقين ليسا غريبين أحدهما عن الآخر، بل إن هناك تلاحما وانصهارا بينهما. إنه يجب افتراض، أو تصور مثل هذا الانصهار حتى تتمكن «الأنا» من فهم ما تقوله «الأنت» بوصفه شيئا حقيقيا، ويمكن من ثم الوصول إلى فهم مشترك. هذا الفهم المشترك يعني «باستمرار الارتفاع إلى كلية عليا لا تتغلب على خصوصيتنا فقط، بل تتغلب على خصوصية الآخر أيضا» [38].

إن افتراض مفهوم انصهار الآفاق له أهميته التي تكمن في تأكيد جادامر انفتاح الخبرة على خبرات جديدة، والاستعداد للتعلم من خبرات جديدة، يقول «إن جدل الخبرة لا يمتلك كماله في معرفة محددة، بل في الانفتاح على خبرة تكون ممكنة عن طريق الخبرة نفسها» [39]. ويبين الانفتاح على خبرات جديدة تاريخية الوعي الإنساني، كما يبين وعي الإنسان بتناهيه، يقول جادامر «إن الخبرة الحقيقية هي التي يصبح فيها الإنسان واعيا بتناهيه، إذ يتم فيها اكتشاف حدود قوة عقله المخطط ومعرفته الذاتية» [40]. إن الخبرة تقودنا إلى انفتاح، ويسمي جادامر هذا الانفتاح «الوعي الهيرمنيوطيقي»، ويتطلب هذا الوعي الهيرمنيوطيقي خبرة هيرمنيوطيقية بصفة خاصة، أعني أنه يتطلب فهم النص التاريخي، يتطلب الوعي أننا في حاجة إلى التعلم من الماضي خاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أننا لم نبلغ المعرفة الكاملة، وهذا يعني أن التقدم نحو المستقبل لمعالجة عيوب الحاضر يحتم الرجوع إلى الماضي. وما يجب أن نتعلمه من الماضي ليس مجرد ما اعتقد شخص فيه، أو قام بفعله، إنه ليس شيئا كان، بل هو بالأحرى شيء حقيقي.

ويمكن أن نقول إن مفهوم «انصهار الآفاق» له دور مهم في فهم الماضي، أو نقول في فهم التراث والتواصل، من ثم، معه. بناء على هذا المفهوم لا يفهم الماضي أنه دائرة مغلقة، بمعنى أنه شيء في ذاته يمكن أن يفهم في ذاته، بل يفهم في علاقته بالحاضر، فدراسة الماضي يدفعها الحاضر باستمرار ويكون وسيطا لها. وبالتالي فإن الماضي ليس ما كان سابقا، بل هو بالأحرى ما كان في علاقته بما هو موجود الآن. إن فهمنا للماضي يتوقف علينا من ناحية، ويعود من ناحية أخرى إلى حاضرنا وإلى التراث الذي ننتمي إليه. وينجم عن هذا نتيجة مهمة هي أنه ليس هناك ماض «مطلق» منسلخ ومتميز تماما عن الحاضر. وبذلك تسد الفجوة الزمنية بين الماضي والحاضر.

إن عملية «انصهار»، أو تلاحم أفق الماضي والحاضر هي «مواجهة أنطولوجية»، إذ يكشف الوجود عن نفسه، فما كان محجوبا عن الفهم بسبب آفاق منعزلة يظهر وينكشف الآن في انصهار الآفاق [41]، ويجب ألا تفهم هذه العملية على أنها تعني «الهوية»، أعني أن الماضي هو الحاضر، والحاضر هو الماضي، فهدف الهيرمنيوطيقا - كما يصرح جادامر - ليس محاولة

إخفاء الشحناء والتوتر بين الماضي والحاضر، بل هدفها إظهارهما وإبرازهما بصورة واعية وذلك عن طريق الحوار بينهما. إن الحوار مع الماضي يجعلنا ننفتح على حقائقه ورموزه ومعانيه ليس كإكراه قسري، وجبر قهري، إنما كحسن التمعن وفن الإنصات لما يقوله وينشده [42].

الترجمة كوسيط للحوار والفهم

مطلوب في الحوار مع النص أن نجعله، كما قلنا، يتكلم، بيد أنه لا نص يتكلم إذا لم يتكلم بلغة تصل إلى قارئه أو قل إلى مؤوله. وهذا يعني أن الحوار مع النص يفترض وجود لغة مشتركة بينه وبين قارئه. وهنا تبرز أهمية الترجمة عندما يدخل المؤول في حوار مع نص مكتوب بلغة تختلف عن لغته الأصلية.

إن المترجم يعي بألم المسافة التي تفصله عن النص، ويشعر بنوع من الغربة، وتكون مهمته التغلب على هذه الغربة. ويرى جادامر أن مهمة المترجم ليست تصوير ما يقال، لأن الترجمة ليست نقلا لجمل وعبارات إلى جمل وعبارات في لغة أخرى، بل مهمة المترجم هي أن ينقل المعنى الذي يجب فهمه إلى السياق الذي يحيا فيه [43]. بيد أن هذا لا يعني أن المترجم لديه الحرية الكاملة في أن يزيف، أو يحرف معنى ما يقوله الشخص الآخر. إذ إن المعنى يجب أن يحفظ، ومادام أنه ينبغي أن يفهم في عالم لغة جديدة، فإنه يجب أن يظهر فيه بطريقة جديدة. إنه ينبغي على المترجم أن يفهم دلالة النص. ولا ترغمنا الترجمة على إيجاد اللفظ المناسب فقط، بل أيضا على إعادة بناء وتشكيل المعنى الحقيقي للنص داخل أفق لغوي جديد. الترجمة الحقيقية تستلزم دوما الفهم الذي نسعى إلى تفسيره وتوضيحه [44]، ومن ثم فإن كل ترجمة هي، في الوقت نفسه، تأويل، ويمكن القول بأنها التأويل الذي منحه المترجم للكلمات [45].

الترجمة هي، كما يرى جادامر، مثل كل تأويل، زيادة في الإيضاح. ويجب على المترجم أن يفهم أن القيام بزيادة الإيضاح جزء من مهمته. إنه يجب عليه ألا يترك شيئا غير واضح، ويجب عليه أن يكون صريح الموقف. صحيح أن هناك قضايا، أو مسائل في النص الأصلي (حتى بالنسبة إلى القارئ الأصلي) لا تكون واضحة، بيد أن مثل هذه القضايا أو المسائل تبين الوضع القسري الذي يجد فيه المترجم نفسه دوما. وهنا يجب عليه أن يقول بوضوح كيف يفهم [46]، لذلك يرى جادامر أن كل ترجمة تقوم بمهمتها بجدية هي أكثر وضوحا من الأصل.

ليست مهمة المترجم يسيرة إذن كما هو واضح، إذ إن تعامله مع النص فيه شيء من الجهد الذي يبذل من أجل الفهم والتفاهم. ولكي ينجح في مهمته يحاول أن يحل في النص ويفهمه، لأن الترجمة تستحيل من دون فهم دقيق وصحيح مثل الفهم الذي نستعين به في إدراك خطاب في لغتنا الأم. إننا عندما نفهم النص يمكننا عندئذ مباشرة الترجمة، لأنه لا يمكننا الشروع

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 37 إبريل - يونيو 2009

في الترجمة من دون أن نفهم حول ماذا يدور موضوع النص [47]، لذلك فإن وضع المترجم هو في الأساس وضع المؤول نفسه، يقول جادامر «إن كل مترجم مؤول» [48].

ثانيا: اللعب ودوره في فهم الآخر والتواصل معه

العمل الفني هو «أنت» أو «آخر» بالنسبة إلى الأنا، أو «الذات» التي تستقبله. وهو بهذا المعنى أشبه بشخص آخر أو بنص ما. هذا الآخر، وأعني به العمل الفني خبرة يقال لنا فيها شيء ما، لا يمكن أن نضرب صفحا عنه كما لو كنا نتعامل مع مجرد زخرفة، أو موضوع يخاطب متعتنا الجمالية فقط من خلال انسجام الألوان والأشكال.. إلخ [49]. إن العمل الفني يحتوي على حقيقة أو على معنى. هذه الحقيقة، أو هذا المعنى ليس موجودا خارجه، بل فيه وبداخله. وهذا يعني أن العمل الفني ليس مجرد شكل Form خالص يسبب لنا متعة جمالية فقط. ولكي تكتشف «الأنا» الحقيقة الموجودة داخل العمل الفني لابد أن تكون هناك مشاركة باطنية بينهما. ويستعين جادامر هنا بمفهوم «اللعب» Play لتوضيح هذه المسألة، فما يحدث في الخبرة الفنية يشبه ما يحدث في اللعب إلى حد كبير، وسؤالنا هو: كيف ذلك؟ أعني كيف أن ما يحدث في هذه الخبرة يشبه ما يحدث في اللعب؟

في اللعب لا يكون هناك انفصال بين الموضوع «اللعبة» والذات «اللاعب»، بل يكون بينهما اندماج أو تلاحم، حتى إن الموضوع لم يعد موضوعا والذات لم تعد ذاتا. إن اللعبة لا توجد إلا عندما تلعب، واللاعب ليس له وجود إلا من خلال اللعبة التي يلعبها. يضاف إلى هذا أن فعل اللعب يتطلب دائما «لعبا مشتركا مع»، فحتى المشاهد الذي يشاهد طفلا يمارس اللعب، لن يستطيع على الأرجح أن يفعل شيئا سوى المشاركة. فإذا كان المشاهد «يتابع اللعب»، فإن هذا لا يعني شيئا آخر سوى فعل المشاركة، أي مشاركة باطنية في هذه الحركة المتكررة، وهذا الأمر يكون أكثر وضوحا في أشكال اللعب الأكثر تطورا، ويكفي هنا أن نلاحظ في التلفزيون - على سبيل المثال - جمهور المشاهدين لمباراة التنس وهم يلوون أعناقهم، فلا أحد يستطيع أن يتحاشى المشاركة في لعب المباراة [50]. إن اللعب لا يعترف في الحقيقة بالمسافة التي تفصل الشخص الذي يلعب والشخص الذي يشاهد اللعب، فالمشاهد هو أكثر من مجرد ملاحظ يرى ما يحدث أمامه، بل إنه بالأحرى يكون جزءا من هذا الذي يحدث مادام أنه «يشارك» بالمعنى الحرفي للكلمة [51]. فضلا على ما تقدم، فإن اللعب يتضمن خاصية «التمثيل» representation، بمعنى أن اللعبة تهدف إلى تمثيل أو إظهار شيء ما. وهذا يعني أنها تحتوي على حقيقة أو معنى.

إن حقيقة الفن تظهر بوصفها «لعبة»، ففيها لا يكون هناك انفصال بين الموضوع (العمل الفني)، والذات (الفنان)، بل يكون بينهما اندماج أو تلاحم. كما أن هناك مشاركة وجودية بين «الأنا» (المتلقي للعمل الفني) والآخر (العمل الفني)، هذه المشاركة الوجودية لا تختلف عن

المشاركة بين اللعبة ومن يشاهدها. ويقدم جادامر المأساة (التراجيديا) الأرسطية نموذجا لبيان حقيقة العمل الفني بوصفه لعبا. فالقول إن المأساة تؤثر في المشاهدين ليس أمرا عرضيا، بل هو أمر جوهري وأساسي، والشيء نفسه يصدق على العمل الفني بوجه عام. صحيح أن هناك مسافة بين المشاهد والممثل، وقد لا يكترث الممثل بالمشاهد، لكن مع هذا تؤثر المأساة في المشاهد، إذ يشعر بنوع من الشفقة، أو الخوف والفزع. إن المشاهد يشعر ويعي باندماج ذاته في الفعل المأساوي (التراجيدي)، إنه يشعر بأنه يواجه عالما هو عالمه، وعالما مألوفا بالنسبة إليه، يقول جادامر «إن من يواجه العمل المأساوي (التراجيدي) يكون مواجها لذاته... وما يصدق على المأساة (التراجيديا) يصدق على الفنون الأخرى وبصفة خاصة الفنون التشكيلية» (52).

وهذه المشاركة الوجدانية بين الأنا (المتلقي للعمل الفني) والآخر (العمل الفني) تجعل العمل الفني يتجاوز دائما سياق أفقه التاريخي الخاص، وتجعله «يتحدث» أو «يقول» شيئا بوصفه شيئا حاضرا ومعاصرا. ومن ثم يكون مفتوحا للتأويل. وهذا التأويل هو تأويل للعمل الفني نفسه، فعندما أذهب إلى المسرح وأشاهد مسرحية «ماكبث» فإن ما أشاهده يكون تأويلا لماكبث، إنني أرى ماكبث نفسه. إن التأويل يجعله حاضرا وموجودا. إن العمل الفني يحتوي على حقيقة، على معنى، وهذه الحقيقة، أو المعنى ليس ثابتا، بل يتغير من جيل إلى جيل، ومن عصر إلى عصر وفقا لتغير أفق المتلقين وتجاربهم. وبهذا المعنى يكون العمل الفني جديدا من مناسبة إلى أخرى، ومهما كان مصدره بعيدا، فإنه يكون معاصرا لكل زمن أو عصر يفهم فيه، وهذه المعاصرة تشكل جزءا من وجوده، إنها تؤلف طبيعة كونه حاضرا (53)، وتجلعه قادرا على التجلي والاندماج في عالمنا، وعلى التواصل الحميم معنا على نحو يبدد اغترابنا عنه (54). وبذلك لا يكون (العمل الفني) عملا ماضيا فقط، بل تكون لديه القدرة على أن يعبر فجوة الزمان بفضل حضوره الذي يحتوي على معنى، ومن ثم فإنه يقدم نموذجا ممتازا للفهم، إنه يجب أن يفهم، أو يجب أن يؤول مثل أي نص آخر يتطلب تأويلا، وهكذا تندمج الاستاطيقا في الهيرمنيوطيقا (55).

وفي ختام هذا البحث نود أن نؤكد هذه المسائل:

أ - الهدف من الهيرمنيوطيقا عند جادامر هو محاولة الوصول إلى فهم الآخر، والتواصل معه بعيدا عن كل نزعة دجماطيقية تقوم على إصدار أحكام وتقريرات نهائية. ولكي يتسنى لنا تحقيق هذا الهدف، يجب علينا أن ننظر إلى الآخر أيا كان هذا الآخر: شخصا، نصا من النصوص، ماضيا، عملا من الأعمال الفنية، على أنه «أنت» بيننا وبينه علاقة حميمة، وحوار منتج وخلاق، أساسه السؤال والإجابة. إن العلاقة في هذا الحوار متبادلة، ويكون كل محاور على استعداد لأن يستمع لما يقوله الآخر بوصفه شيئا موجها إليه. إن كل طرف يكون منفتحا على ما يقوله الآخر، وتكون لديه الرغبة في أن يفهم ما يفترضه، ويفكر في الأسئلة التي

يثيرها. وبذلك فإن الحوار بهذا المعنى، يخفف من حدة الاعتقادات الضيقة، ويجعل الفرد الذي يريد أن يفهم لا يدعي الاستحواذ على مكانة عليا، إنما يعترف أن افتراضه للحقيقة هو أمر يمكن اختباره وامتحان مصداقيته [56]، وتلك هي أخلاقيات الحوار والتفاهم، لذا فإنني أرى أن هذا الحوار هو حوار حضاري عقلاني يقوم على الندية والاحترام والمساواة بين جميع أطرافه، ومن ثم فإننا في حاجة إلى مثل هذا الحوار في الكفاح العالمي الراهن من أجل تقدم البشرية كلها، ومن أجل دفع الحوار بين الشرق والغرب إلى آفاق جديدة [57].

ب - تؤكد هيرمنيوطيقا جادامر تعددية التأويلات، وإنكار التوصل إلى نتيجة واحدة وحيدة، وتؤكد، أيضا، انفتاح الخبرة على خبرات جديدة والاستعداد للتعلم من خبرات جديدة. ويبين هذا تاريخية الوعي الإنساني، ووعي الإنسان بتناهيه. وهذا الوعي يجعلنا ندرك أننا كائنات تاريخية محدودة، أي أننا مونادات، بتعبير ليبنتس، نعكس حقائق الوجود برمته، ولكننا نحيا الوجود، ونتحرك في ثناياه. لكننا لسنا مونادات مغلقة، وعديمة الأبواب والنوافذ، بل مونادات تأويلية مفتوحة ومنفتحة، مفتاحها الحوار ما دامت اللغة «لم تقل بعد» (ولن تقول أبدا) ما نريد (أو ما نريد قوله) والتعبير عنه [58].

جـ - من الخصائص التي تميز هيرمنيوطيقا جادامر، في مقابل هيرمنيوطيقا ريكور P.Ricoeur مثلا، أنه يمكن وصفها بأنها هيرمنيوطيقا «الصوت»، إذ إنها تجعل ما هو بعيد عنا وغريب عنا يتكلم مرة أخرى ليس بصوت جديد فقط، بصوت أكثر وضوحا [59]، مما يجعلنا نستمع له، وننصت إليه، ونتحاور معه، ونتفاهم معه. ويمكن أن تكون هذه المسألة، أعني «الصوت» في هيرمنيوطيقا جادامر، موضوعا للبحث والدراسة.

هوامش

1 هانز جادامر H. Gadamer فيلسوف ألماني ولد العام 1900 في مدينة ماربورغ. كان أبوه كيميائيا شهيرا. في العام 1902 انتقلت أسرته للسكن في بريسلاو. أراد والده أن يكون عالما طبيعيا، لكنه بدأ العام1918 دراسة العلوم الإنسانية في جامعة بريسلاو. واهتم بالأدب، وتابع محاضرات في فروع مختلفة من بينها العلوم الإسلامية. ثم انتقل إلى ماربورج ليبدأ دراسته الفلسفية. سمع عن هيدجر الذي كان يدرس في جامعة فرايبورغ وكان شهيرا ذائع الصيت، فقرر جادامر الانتقال إلى هذه الجامعة من أجل لقاء هيدجر، وجمعته به علاقة شخصية حميمة، بالإضافة إلى العلاقة الدراسية. درس الفلسفة واللاتينية واليونانية في هذه الجامعة. وبعد أن أتم دراسته الجامعية عمل أستاذا في جامعة ماربورغ. وفي العام 1937 انتقل إلى التدريس في جامعة لايبزيغ. وفي العام 1947 عمل أستاذا للفلسفة بجامعة هايدلبرغ. وأحيل إلى التقاعد العام 1968، وعمل أستاذا زائرا في جامعات عدة في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا. توفي العام 2002.
من أهم مؤلفاته: الحقيقة والمنهج، الهيرمنيوطيقا الفلسفية، تجلي الجميل.
انظر في ذلك:
Gadamer , Reflections on my Philosophical Journey , An English Trans . by Richard E. Palmer , in "The Philosophy of Gadamer", edited by Lewis Edwin Hahn , Open Court Publishing Comp . , Chicago , 1977 . P .3.
وكذلك: د. رشيد أبوطيب، مدخل إلى جادامر، مجلة فكر وفن، عدد 75 معهد جوته العالمي، ألمانيا، ص42 وما بعدها.

2 ديكارت، مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة محمود محمد الخضيري، ط 3، سميركو للطباعة والنشر، القاهرة 1984، ص 45 - 76.

3 ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، ط 2، دار الكتاب المصري، القاهرة. ص54 وما بعدها.

4 المرجع نفسه، ص 54.

5 المرجع نفسه، ص 57.

6 د. سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2002، ص 150.

7 اهتم شيلرماخر اهتماما خاصا بالقواعد التي تمكننا من تجنب سوء الفهم، كما اهتم بإعادة بناء الحالة النفسية لمؤلف النص. أما دلتاي فقد خطا خطوة أبعد، إذ حاول أن يجعل الفهم منهجا للعلوم الإنسانية، أو علوم الروح كما يسميها، لكنه لم يستطع، كما يرى جادامر، أن يتخلص من نموذج المنهج العلمي.

8 د. سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ص 90.

9 المرجع نفسه، ص 90.

10 H. Gadamer, Truth and Method, An English trans . By Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Continuum publishing Company, New York, Second edition , 1999 . p 362 .

11 Ibid, p. 362 .

12 ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة د. إمام عبدالفتاح، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، 2000، ص 162.

13 د. مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، عالم المعرفة، الكويت، عدد 193، 1995، ص 171.

14 د. عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، ط 1، 1993، ص 128 و129.
15 Gadamer, Truth and Method, p. 370.
16 كولنجوود، فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968، ص 462.
17 Gadamer, Truth and Method, p. 370.
18 Ibid, p. 383 .
19 د. سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ص 155.
20 هانز جادامر، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2002، ص 20.
21 Gadamer, Truth and Method, p. 385
22 د. رشيد بو طيب، مدخل إلى جادامر، ص 44.
23 هيدجر، ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا، هيلدرن وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل، محمود رجب، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974، ص 146.
24 المرجع نفسه، ص 145.
25 نقلا عن د. عبدالرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975، ص 258.
26 Gadamer, Truth and Method, p. 474.
27 اللغة في رأي أنصار هذه النظرية هي مجرد أداة أو وسيلة تؤدي غرضها، ويمكن أن تحل محلها أداة أفضل. اللغة وسيلة في خدمة مهارة (صناعة فنية).
28 Gadamer, Truth and Method, p. 403 .
29 Ibid , p. 390 .
30 Ibid, p. 378 .
31 Ibid, p. 377 .
32 د. سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ص 155.
33 Gadamer, Truth and Method, p. 392 .
34 اهتم شليرماخر بإعادة بناء الحالة النفسية لمؤلف النص. وبذلك لم يصبح النص سوى تعبير عن الحالة الداخلية لمؤلفه أكثر من كونه مهتما بالحقيقة التي تخاطب المؤول (انظر في ذلك: د.حامد نصر أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 1991 ص 20).
35 د. سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ص 145.
36 د. مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، ص 176.
37 Gadamer, Truth and Method, p. 304 .
38 Ibid , p . 305 .
39 Ibid , p . 355 .
40 Ibid , p . 357 .
41 Hogan, J. , Gadamer and the Hermeneutical Experience, Philosophy Today, V. xx, No 114, 1968. p. 10
42 جادامر، فلسفة التأويل، ص 20.
43 Gadamer, Truth and Method, p. 384 .

44 جادامر، فلسفة التأويل، ص 131.

45 Gadamer, Truth and Method , p . 384 .

46 Ibid , p . 386 .

47 جادامر، فلسفة التأويل، ص 131.

48 Gadamer, Truth and Method, p. 387 .

49 جادامر، تجلي الجميل ومقالات أخرى، ترجمة د. سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص 20 (مقدمة المترجم).

50 المرجع نفسه، ص 101.

51 المرجع نفسه، ص 101.

52 Gadamer, Truth and Method, p. 133 .

53 Ibid , p . 127 .

54 جادامر، تجلي الجميل ومقالات أخرى، ص 24 (مقدمة المترجم).

55 Gadamer, Truth and Method, p. 164 .

56 جادامر، فلسفة التأويل، ص 131.

57 د. رشيد بو طيب، مدخل إلى جادامر، ص 44.

58 جادامر، فلسفة التأويل، ص 22.

59 Risser, J. , The Voice of other in Gadamer's Hermeneutics in “The Philosophy of Gadamer” edited by Lewis Edwin Hahn , 1997. p, 289 .